

# Bibliotekarstudentens nettleksikon om litteratur og medier

Av Helge Ridderstrøm (førsteamanuensis ved OsloMet – storbyuniversitetet)

Sist oppdatert 04.03.24

Om leksikonet: [https://www.litteraturogmedieleksikon.no/gallery/om\\_leksikonet.pdf](https://www.litteraturogmedieleksikon.no/gallery/om_leksikonet.pdf)

## Hermeneutikk

Forståelses-, menings- og tolkningslære. Ordet kommer fra det greske “hermenéuein”, som betyr å tyde, oversette og utlegge (Schlingmann 1985 s. 12).

Læren om tolkning av meningsfullt materiale. Forståelsesfilosofi. Hermeneutikken er forståelseslære og fortolkningslære, og har blitt kalt “et knippe med teorier og fortolkning og forståelse” (Krogh 2012 s. 11) Den omfatter alle kjennetegn ved og problemer knyttet til menneskets forståelse av noe, hva forståelse er og hvordan vi (i ulike sammenhenger, i forskjellige fag osv.) bør gå fram for å oppnå forståelse – altså de dypeste forutsetningene for det vi gjør for å forstå noe og selve betingelsene for forståelse.

“Hermeneutics can loosely be defined as the theory or philosophy of the interpretation of meaning.” (Bleicher 1980 s. 1) “En mulig definition af “hermeneutik” er “forståelse og fortolknings historie, teori og praksis”.” (Erik M. Christensen i Kittang og Aarseth 1979 s. 189)

Forståelse innebærer å se sammenhenger, forbindelser. Ofte ser vi noe vi forstår dårlig i lys av noe vi forstår bedre. Den tyske litteratur-forskeren Wolfgang Iser hevder i *The Act of Reading* (1978) at “consistency-building” er fundamentalt for å skape forståelse. Forståelse kan også sies å oppstå når noe gjennomskues eller avsløres.

Forskning på menneskets kognitive evner har vist at det ikke kan finnes forståelse hvis det ikke finnes gjenkjennelse, der det ukjente føres i retning det kjente (Vincent Jouve i <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2011-v39-n1-pr1451/014273ar/>; lesedato 27.04.20).

Hermeneutikk berører fundamentet i de humanistiske fagene (humaniora). Disse fagene – som kan kalles tolkningsvitenskaper – har en “tvang” til tolkning, dvs. at tolkning er uomgjengelig som en del av forskningen. Enhver tekst kan bare forstås gjennom foranderlige tolkningsprosesser.

Det som har blitt kalt “den hermeneutiske trefoldighet”, er mening, subjekt og historie (Philipp Müller i Köhnen 2001 s. 216). Dette er tre grunnkategorier som står i fundamentale forhold til hverandre. Den tyske filosofen og sosiologen Niklas Luhmann definerte mening som kommunikasjonens medium (gjengitt fra Hesper 1994 s. 25).

“Fredric Jameson and Hayden White [...] teach us (among other things) that “history ... is unaccessible to us except in textual form, and that our approach to it and to the Real itself necessarily passes through its prior textualization” ”  
(Lentricchia og McLaughlin 1990 s. 220).

Det greske ordet “hermeneúein” kan bety både å uttale, meddele, forklare, fortolke og oversette. Ordet kommer ifølge Erwin Leibfried fra gresk “hermeneús”: taler, budbærer, forklarer, formidler; og “hermeneúein”: utlegge, forklare, meddele, oversette (Leibfried 1980 s. x). “Innan den grekiska termen *hermēneia* kom att översättas till latinets *interpretatio* och få den betydelse som idag förknippas med hermeneutiken som lära – “tolkning” eller “exeges” – hade den hos grekerna en väsentligen annan innebörd. Prefixet “inter-” i “interpretation” understryker det medlande i den tolkande akten, en innebörd som var mindre närvarande för antikens greker. For dem stod *hermēneia* – som Jean Pépin visat – for själva uttrycksakten, att i tal rikta sig mot omvärlden.” (Olsson 1987 s. 13)

Ordet “interpretation” sin “root is the Sanskrit *prath*, signifying the action of spreading out, hence a spreading out between two or more in other places, in other circumstances, a spreading which would entail a passing through, and perhaps a passing by, a mentioning and invoking while negating and leaving behind [...] In its interpreterional, and one might add original, manifestation, then, interpretation no longer connotes a search for an established or preexisting meaning, but rather a communicative (also in the sense of contagious) act of passage between – states, entities, times, spaces – and creation of – the same, which is at the same time the different.” (Behar 2003 s. xiii)

Det greske ordet “hermēneia” “inbegriper en produktiv delaktighet [...] Tolkning är en delaktighet som samtidigt transformerar och skapar nytt.” (Olsson 1987 s. 124)

Det har blitt hevdet at det er forskjell på å forstå og å forklare, og at det første skjer i humaniora og det andre i naturvitenskap. Å forstå har noe deltagende ved seg som å forklare ikke har. Å forstå noe er å bli påvirket av det. Men forståelse har også blitt likestilt med erkjennelse mer generelt (Wilhelm Dilthey gjengitt fra Schlingmann 1985 s. 16).

Å forstå har et preg av noe nært og “varmt”, mens å forklare derimot har preg av det distanserte, “kalde”, avgrensende, kategoriserende – som om et skjema projiseres over på virkelighetens uendelige kompleksitet (Madelénat 1984 s. 133). Å forklare noe betyr vanligvis å klarlegge årsaken eller grunnen til fenomenet, og

dets betingelser og muligheter. Forklaringer fører ofte til formuleringer av lovmessage og de betingelsene som må til for at lovmessage skal gjelde (Anderegg 1977 s. 42). Forklaringen kan være at en bestemt og kjent lovmessage trer i kraft, altså at det lovmessage gjelder i et bestemt tilfelle (Anderegg 1977 s. 43).

“Verbet *hermeneuein* kan sies å ha tre hovedbetydninger på gresk: *å uttrykke* (dvs. å utsi noe eller rett og slett å tale), *å utlegge* (som når vi snakker om å utlegge en tekst, dvs. å forklare og å fortolke) og *å oversette* (fra ett språk til et annet). De to siste betydningene er selvsagt nært beslektet, fordi en oversetter jo først må ha fortolket den teksten eller talen som skal oversettes. [...] språket er en fortolkning av tanker slik at de blir forståelige for andre.” (Krogh 2012 s. 12-13)

“[I]t can be argued that hermeneutics has the distinction of being an active, unbroken tradition of philosophy whose central theme – transformation through understanding – seems to reveal something of the defining experience of cultural modernity: confrontation with otherness.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 439) Behovet for hermeneutikk er ekstra sterkt i perioder med “tradisjonskrise” (Arnold og Sinemus 1983 s. 89).

“Hermeneuein” er kanskje avledet av “Hermes”, navnet på den greske guden for broer, veier og handel. Han fungerte også som tolk (Hauff, Heller m.fl. 2004 s. 1). Denne guden var en budbringer mellom det himmelske og menneskene, en slags formidler til de dødelige om ting som kanskje egentlig ligger utenfor grensene for menneskelig forståelsesmuligheter. Hermes som gudenes budbærer drev med mye list og løgn. Det var på sin plass med mistro overfor hans budskaper (Schlingmann 1985 s. 12). (Koblingen til guden Hermes er eksempel på det Hans-Georg Gadamer kaller Martin Heideggers “produktive misbruk” av kultur; Müller 1995 s. 77.)

“The word hermeneutics invokes the name of Hermes who was thought of as the messenger of the Gods, the giver of signs, venerated by wayfarers and in particular by those who had to travel in the dark. His allotted task was to interpret what the gods wished to convey and to translate it into terms intelligible to mortals. Hermes’s predicament addresses all who work with expression, for what is given to us through insight or intuition has to be understood and then translated into forms which permit others to grasp what we have understood. Hermes presides over the tension between seeing a truth and communicating it. It is not inappropriate that he was also the god of those who travelled dark and difficult roads. He was frequently portrayed in the form of modestly phallic wayside markers appearing with Aphrodite who had evidently aroused his interest. Some have argued that night is Hermes’s proper provenance as it is darkness which reveals our need for guidance and which thereby allows the world to be illuminated by a new, inner light. The experiences which the myth of Hermes recounts concern that strange relation between understanding the nature of our engagement with art and coming to appreciate our predicament as mortals: our perpetual need for understanding and

guidance, our sense of trying to find, follow and keep to a path, the experiences of being drawn on, of being excited by the anticipation of where a route might take us and, finally, the realization that as human beings we are not unlike Hermes who is always on the way somewhere but with no place of his own to finally rest in.”  
(Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 436-437)

Den greske filosofen Platon kaller diktere “gudenes hermeneuter” (“hermeneus”, i *Ion* 534a). Gudene snakker til menneskene gjennom den inspirerte dikter og epossanger, som tolker gudenes budskap. Men dikterne/rapsodene skjønner ikke hvilken sannhet budskapet rommer.

Det første verket som hadde “hermeneutica” i tittelen, var tyskeren Johann Conrad Dannhauers bok *Hermeneutica sacra, sive methodus exponendarum sacrarum litterarum (Hellig hermeneutikk eller en metode for tolkning av de hellige skrifter;* 1654), en luthersk interpretasjonslære for bibelutlegning (Arnold og Sinemus 1983 s. 89). “Martin Luthers og hans kampfellers opprør mot pavekirken kan beskrives som et hermeneutisk opprør. Den katolske kirken hadde gjennom århundrene forvaltet Skriften gjennom et innviklet system av tolkningsregler og tolknings-tradisjoner som hadde som resultat at det var en lang avstand mellom Guds ord og den enkelte menige kristne. Også i Luthers øyne er eksegesi nødvendig, men eksegesen må skje på grunnlag av Skriften og den alene: *Sola scriptura* blir reformasjonens hermeneutiske motto.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 31)

“Forståelse er en form for oppfatning eller erkjennelse som – nettopp fordi den ikke selv innebærer noen begrunnelse eller argumentasjon – kan gå forut for all argumentasjon og må gjøre det, for å kunne skaffe de premissene argumentasjonen og bevisføringen trenger.” (Stigen 1977 s. 118-119)

Mennesker er handlende personer som skaper mange produkter som er fulle av mening: tekster, bilder, musikkverk og andre kulturelle overleveringer. Også vanlige handlinger er fulle av mening. “Just as the meaning of a text, the meaning of an action is open-ended and awaits to be determined ever anew.” (Bleicher 1980 s. 231)

Vi bruker en lang rekke symbolsystemer og tegn for å skape disse meningsdimensjonene. “The body of concepts to which we assign names is like a rainbow, a spectrum whose shades merge into one another and on which we impose artificial colour distinctions. Because experience is a continuum, capable of sustaining infinite methods of division, meaning is as flexible as signs themselves, shaped by individual and collective perceptions and beliefs.” (Steiner 1986 s. 4-5) Menneskene driver “the activity of interpreting – the process of sense-making” (Lentricchia og McLaughlin 1990 s. 124).

“All understanding is finite, arrived at from a singular perspective, tradition, or outlook. It is impossible to anticipate all the effects that an object understood has

across the range of perspectives that engage with it. All understanding is finite because it is subject to change. The objects, processes and circumstances of our understanding are like understanding itself: always in motion. Consciousness can never grasp the totality of the relations of which it is a part: we are always more than we will ever know ourselves to be.” (Nicholas Davey i <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00071773.2017.1303115>; lesedato 23.04.21)

“Forståelsen är ett möte mellan två perspektiv som korsas och som idealt leder fram till en sanning eller mening som omfattar helheten. [...] det finns två särdrag som återkommer i nästan all hermeneutik: målsättningen att häva oklarheter och motsägelser – inom en passage, en text eller i författarskapet som helhet – och synen på tolkningen som en cirkel, eller kanske snarare spiral, som fortlöpande pendlar mellan del och helhet för att till slut forma en samstämmig bild i interpretens medvetande. Båda dessa drag förutsätter att det tolkade verket ytterst är en motsägelsefri och meningsfull struktur, antingen en allt igenom harmonisk helhet som hos kyrkofäderna eller romantikern Ast eller en mer dynamisk och hägrande helhet som hos Schleiermacher. Det är ingen tvekan om att dessa drag sammanhänger med den platonska strömningen i Västerlandets idéhistoria – skillnaden mellan yta och djup, sken och väsen – samt med den aristoteliska finalism som von Wright fann karakteristisk för den hermeneutiska traditionen visavi den galileiska.” (Olsson 1987 s. 31)

Hermeneutikken “kommer fra fag som teologi og jus” (Krogh 2012 s. 10). “I tidlig moderne tid ble “forståelseskunsten” eller studiet av forståelsen til en generell teori om språklig formidlet mening, det var den teorien som ble kalt hermeneutikk” (Krogh 2012 s. 9). “The initial purpose of hermeneutics was to explain the word of God. This purpose was eventually expanded into the attempt to regulate the process of explaining the word of man. [...] The divine logos becomes human language. The sign is detached from its referent; between them, in place of the hidden God, stands the concept, artifact of historicity.” (Rosen 1987 s. 161-163)

“Behovet for tolking melder seg når ein tekst framstår som meir eller mindre uleseleg, eller ikkje umiddelbart synest å uttømme sitt forråd av meinings i ein direkte persepsjon; tolkinga tar sikte på å redusere tekstsens uleselege karakter, eller dens meiningsoverskot, anten ved å etablere ei spontan deltolking eller ved å bygge opp ei heilskapsmeining som det vanskelege tekstelementet kan få meinings ut frå; tolkingsteoriens oppgåve er å etablere dei reglar eller prinsipp som gir det beste, dvs. mest dekkande og mest kontrollerbare tolkingsresultatet.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 13)

“Before the close of the eighteenth century, hermeneutics was primarily devoted to the question of biblical interpretation. Is the Bible a *sensus literalis* whose meaning can be analytically derived from its parts or is it a work which can only be understood in its context? If the former is the case does history play no role in our understanding of God and, if the latter is the case, is a knowledge of God limited by

questions of historical context? (The analogy with the question of art is clear: is the art work to be understood as a context-less autonomous construct or as a context-dependent entity?) With regard to theological hermeneutics, the works of Chladenius (1710-59) bring this tradition to culmination though, as the contemporary writings of Louth and Pannenberg reveal, its concerns are far from redundant (Louth 1989, Pannenberg 1997). Not only do such pivotal modern hermeneutical terms as the *epiphanic* (coming into appearance) derive from theological hermeneutics but also such ancient questions of how the living ‘spirit’ can resuscitate the dead letter of the past and continue to guide contemporary hermeneutics in its confrontation with historical and cultural alterity.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 437)

“I hermeneutikken som grunnlagsteori møtes ikke bare teologi, litteraturvitenskap og rettsvitenskap, de tre disiplinene hvor tekstforståelse tradisjonelt utgjør den vesentlige formen for erkjennelse, men også disipliner som filosofi, filologi og historie for ikke å si samtlige humanitenskaper. Hermeneutikkens historie har dermed karakter av vitenskapshistorie for disse disiplinene.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 37)

Hermeneutikk kan oppfattes som en grunnlagsteori og en reflekterende problematiseringsdiskurs. Den er prinsipielt spørsmålsstillende og undrende. Det gjelder snarere å få fram gode spørsmål om meningsfullt materiale enn rette svar. Hermeneutikken gir oss ikke entydige svar eller sannheten, men sikter mot høyere refleksjonsnivåer (Gadamer 1975 s. 269). Samtidig gjør ethvert kunstverk ifølge Hans-Georg Gadamer umiddelbart krav på å si en sannhet (Gadamer 1976 s. 102).

Hermeneutikk er en filosofisk undergraving av tolkningers forutsetninger. Den er både et teorigrunnlag og et praktisk grunnlag for å reflektere over og problematisere grunnlagsproblemer. “I hermeneutiken frågar vetenskapen inte i första hand efter sitt föremål utan efter sig själv, hur den kommer till kännedom om sitt föremål.” (Lysell 1983 s. 27) Hermeneutikeren må være bevisst sin egen historisitet, dvs. bevisst sin egen plassering i en kontekst og at hva forståelse innebærer forandrer seg gjennom historien (Szondi 1975 s. 14). Mennesket kan ikke unngå sin egen historisitet (“seine eigene Geschichtlichkeit”; Gadamer 1975 s. 283). Erkjennelsen historiseres (Szondi 1975 s. 405).

“Gadamer har latt oss forstå hva som er tolkningshandlingens kanskje alvorligste fallgruve, nemlig at vi nøyer oss med å projisere våre egne anliggender over på teksten når hensikten var å være “åpne for det nye, det andre, det sanne” (Gadamer 1966, 59). Dersom vi trenger metode, trenger vi den altså for å svekke autoriteten til våre egne “vilkårlige innfall og begrensninger som følger av tilvante tankemønstre” slik at vi kan “rette blikket ‘mot saken selv’ ” (Gadamer 1959, 36).” (Rolf Gaasland i <https://septentrio.uit.no/index.php/nordlit/article/view/6380/6459>; lesedato 14.06.22)

“[V]ærkets fortolkningshistorie vil flytte sig. Mens ingen vil påtage sig at definere den rigtige forståelse, er det mindre svært at finde bidrag til en definition af en urigtig forståelse. Det kan fx være en fejlagtig eller ubegrundet opfattelse af, hvad ord og udtryk betyder – hvad man også kunne kalde semantisk relativisme. Eller det kan være en påviseligt forkert eller ensidig opfattelse af et historisk sagforhold – man kunne her tale om saglig eller historisk vilkårlighed. Eksemplerne kan forøges, men fælles for denne tankegang er, at kommentarerne anskues som kontravægte mod vilkårlig forståelse, mod ensidighed, subjektivisme og relativisme i fortolkningen.” (Kondrup 2011 s. 384) Uttrykket “semantisk relativisme” stammer fra dansken Tonny Aagaard Olesen, som også advarer mot “vilkårlig subjektivisme”.

Ideelt skjer det en spørrende utforskning der den som tolker prøver å oppklare sin egen posisjon i løpet av tolkningsprosessen (Tadié 1987 s. 105).

Teorier (og institusjonene som frambringer teorier) bidrar til å skape det objektet som studeres – gjennom avgrensninger, definisjoner og institusjonaliseringssformer (Glaser og Luserke 1996 s. 13).

Hermeneutikken er ifølge den franske filosofen Michel Foucault en samling av kunnskaper og teknikker som brukes til å få tegnene til å tale og til å oppdage deres mening (Foucault 1966 s. 44). Mening knyttes ofte til en helhet. “[T]o understand phenomena is to reconstruct the system of which they are manifestations.” (Culler 1983 s. 27)

Hverdaglige misforståelser skyldes at vi mennesker ikke kan overføre noe *direkte* gjennom ord/tekster, bilder, toner eller på noen annen måte; ingen bevissthet er *umiddelbart tilgjengelig* for en annen bevissthet (Lüdeke 2011 s. 144). Ikke alt blir forstått, og hermeneutikken bør innreflektere både hva som kjennetegner prosessen fram til forståelse og hva som skjer når noen ikke lykkes i å forstå (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 53).

Den tyske filologen Manfred Fuhrmann skilte mellom “*primær* og *sekundær* dunkelhed. Den første skyldes forfatteren og beror på dennes vanskelige, uklare og flertydige udtryksmåde, fx på hans hermetiske stil eller hans svært [= vanskelig] gennemskuelige symboler. Den primære dunkelhed har også været til stede for værkets første læsere; værket er så at sige født med den. Den sekundære dunkelhed skyldes derimod tidsafstanden, historiens gang, der fjerner de nye, potentielle læsers horisont fra værkets oprindelige eller – som det ofte udtrykkes – får den dannelseshorisont, der oprindelig omgav værket med forståelse, til at forvitre. Den sekundære dunkelhed er en slags historiens rust, der angriber og i tiltagende grad ødelægger den umiddelbare kommunikative forbindelse mellem værk og læser. Ifølge Fuhrmann er det punktkommentarernes opgave at restaurere eller genoprette denne forbindelse, hvorimod den primære dunkelhed bør være genstand for en værkfortolkning, der – hvis den overhovedet skal optages blandt kommentarerne –

hører hjemme blandt de generelle (som “interpretativ kommentar”). Fortolkningen er hovedsagelig immanent, dvs. den beror på værkets egne oplysninger, ikke på viden, der hentes ind fra andre kilder.” (Kondrup 2011 s. 387-388)

“Når sekundære dunkelheder ikke blot kan produceres af historisk, men også af kulturel afstand, udviskes grænsen mellem primær og sekundær dunkelhed. I den situation, hvor tekst og læser er samtidige, bliver forskellen mellem primær og sekundær dunkelhed et gradsspørgsmål om mere eller mindre at have kulturel dannelseshorisont tilfælles med forfatteren. Men når man kommer på historisk afstand af værket, kan det forekomme svært – og en smule kunstigt – at skelne mellem de dunkelheder, der ikke blev forstået af et bredere publikum i datiden, og dem, som ikke bliver forstået af et (bredere) nutidigt publikum.” (Kondrup 2011 s. 389)

Det finnes “produktive misforståelser” (Brackert og Lämmert 1977 s. 107). Det kan f.eks. være at en forsker får en ny idé eller danner en god hypotese på grunnlag av å ha misforstått noe en annen forsker har sagt eller skrevet.

Noen utsagn er det veldig tydelig at må tolkes, f.eks. paradokser (Evig eies kun det tapte) og gåtefulle metaforer.

Noen av Jesu lignelser i Det nye testamente tematiserer forståelse og tolkning, f.eks. lignelsen om såmannen. “Since this is the first time that Jesus “speaks in parables,” neither the disciples nor the crowd has the necessary interpretive competence. Jesus therefore obligingly interprets the story himself (admittedly, he does so only to the privileged group of his disciples), thus providing a model for interpreting the parables to follow. Jesus’ authoritative interpretation (Matt. 13:18-23) informs the disciples – as well as any reader of the Gospel – that each of the elements in the story of the sower has a “second” meaning: the seed is the word that tells of the Kingdom, the places where it falls are different types of men; only the man who “hears the word and understands it” (i.e., the “good soil”) will “bear fruit.” [...] To what action does that final imperative summon the listeners of the parable? To “hear” the story of the sower, “if they have ears.” Since one can reasonably suppose that they all have ears, the kind of “hearing” to which they are summoned must be figurative: the narrator invites his public to understand his story, that is, to *interpret* it. [...] the interpretation is “superior” to the story, as the general is to the particular, the universal to the singular, or truth to its manifestation. It is superior in another sense as well – strategically, as it were: the interpretation commands the story as the end commands the means, or a strategy commands a tactic. In sum, the story in a parable exists only in order to give rise to an interpretation.” (Suleiman 1983 s. 30-31)

Den hermeneutiske tilnærmingen til et materiale står nærmere retorikken enn grammatikken, fordi den har tekster og deres kontekster som studieobjekt (ikke avkontekstualiserte setninger), og fordi språket har en rekke kvalitative variasjoner

som er kontekstavhengige (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 136). En av de viktige faktorene for å forstå en tekst er språkbruken i den perioden teksten ble skapt (Rudolf Bultmann i Brackert og Lämmert 1976 s. 220). ”Genetisk utlegning” er utlegning av teksten med utgangspunkt i dens opprinnelse (Brackert og Lämmert 1976 s. 236).

“Familiarity with an author, the kind of restive intimacy which demands knowledge of all his work, of the best and the botched, of *juvenilia* and *opus posthumus*, will facilitate understanding at any point” (George Steiner sitert fra Brisset 2012 s. 213).

”[M]eaning is sensitively dependent on context.” (Hayles 2010) Men det kan være vanskelig å plassere en tekst i kontekst, eller finne ”riktig” kontekst å forstå noe ut fra. Tekster kan være gamle og ha blitt til under helt andre samfunnsforhold. Tekster kan dessuten sitere eller basere seg på eldre tekster fra andre perioder. F.eks. kan en norsk student prøve å forstå en fransk 1700-tallsfilosof som diskuterer en britisk middelalderdikters tolkning av en dialog av den greske filosofen Platon, osv. Mening forskyves i nye retninger når person A gjengir (eventuelt siterer ordrett) person B som gjengir person C osv. Hver gjengivelse er en tolkning.

”Viten er en frukt av utlegninger, men disse utlegningene tar aldri slutt. Nye fortolkninger skaper stadig nye former for virkelighet og bevissthet. Ikke for noen av dem er livet gjennomsiktig. Men det kan blyses fra et uendelig antall vinkler.” (Eriksen 1989 s. 25) Hver tekst kan ses i en lang rekke (i prinsippet uendelig mange) perspektiver. Perspektivene kan være knyttet til ulike filosofiske retninger. En kan f.eks. skille mellom ”en gadamersk og foucaultsk Nietzsche” (Munch 2012).

I det følgende sitatet er det mange faktorer som kan gi mening og være viktige for forståelsen: ”Rollyson and Paddock point to Chester’s enthusiastic response to a W. H. Auden review of Oscar Wilde’s letters published in the *New Yorker* on March 9, 1963.” (Kochhar-Lindgren, Schneiderman og Denlinger 2009 s. 156) Hvorfor skriver Kohhar-Lindgren m.fl denne setningen og i hvilken sammenheng? Er der viktig når setningen ble skrevet og når den ble publisert? Hvem er Rollyson og Paddock, og hva er det de ønsker å få fram? Hvis de er forskere, hva er deres forskningsmetode? Hvilken journalistisk profil hadde *New Yorker* i 1963? Hva kjennetegner Oscar Wildes brev? Spiller det en rolle at både Chester, Auden og Wilde var homoseksuelle forfattere? Hva skrev Auden bortsett fra denne anmeldelsen? Hvordan formulerte han seg i anmeldelsen? Hvem var Chester? (Alfred Chester: en amerikansk forfatter som bl.a. levde i Frankrike og ble sterkt påvirket av surrealismen.) Hva skjedde i det amerikanske samfunnet i 1963 som kan ha influert på Audens anmeldelse? Hva skjedde ellers i verden tidlig på 1960-tallet? Alle slike faktorer genererer mening. Men ikke all mening er viktig i enhver sammenheng, ut fra ethvert perspektiv eller interessant for alle leserne av Kohhar-

Lindgrens bok (som hovedsakelig handler om en type surrealistsk lek kalt Cadavre Exquis).

Hver leser av en tekst ønsker å oppnå noe, enten det er å underholdes, få kunnskaper, erkjennelser, eller noe annet. Om teksten oppfyller leserens behov, er blant annet avhengig av hvordan den leses. Det finnes en lang rekke ulike lesestrategier/-måter. Leseren kan gjennom sin lesestrategi sies å strekke seg etter en frukt, men ulike lesere ønsker ulike frukter. Én og samme tekst kan tilby mange forskjellige frukter, eller hovedsakelig én type frukt. Der én leser ser en frukt, ser en annen leser ingenting; frukten kan bli til i løpet av leseprosessen; frukter kan henge på ulike grener (steder i teksten) for ulike personer; osv. Alt dette er med å bestemme hvilken mening teksten får for leseren.

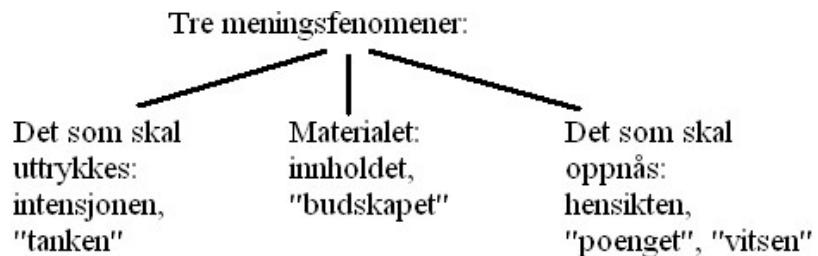
Tekster er i prinsippet uuttømmelige. Fordi lesere forandrer seg, forandrer tekstene seg også. Og ingen kan vite alt det en tekst rommer av mening. “Tekster ”vet” alltid mer enn de som tolker dem” (Peltzer 2011 s. 116). “About anyone so great as Shakespeare, it is probable that we can never be right; and if we can never be right, it is better that we should from time to time change our way of being wrong. Whether Truth ultimately prevails is doubtful and has never been proved; but it is certain that nothing is more effective in driving out error than a new error.” (T. S. Eliot i Lerner 1989 s. 301)

“[T]here are two preliminary questions that need to be answered. First: Can we actually see a “perspective” in its own terms, as it is seen, or seen through, by its genuine residents, *before* we assimilate it into our own theory? Second: Is the value of conflicting perspectives itself perspectival, or can we interchange perspectives for the better? If the answers to these two questions are negative, then hermeneutics, or theorizing in general, becomes pointless pseudointerpretation, that is to say, dreaming.” (Rosen 1987 s. 168-169)

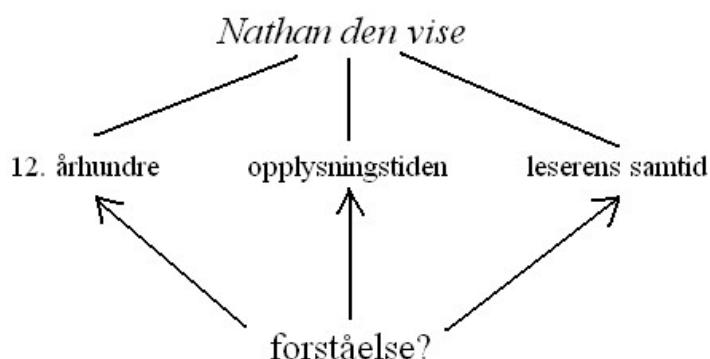
Gjennom den eldre historien og langt inn i opplysningstiden har hermeneutikken vært delt i en disiplin for teologi (“hermeneutica sacra”) og en disiplin for klassisk filologi (“hermeneutica profana”) (Birus 1982 s. 7). Først senere ble hermeneutikken oppfattet som en allmenn forståelseskunst. Teologi er ikke kun ord, men skal føre til bestemte handlinger i menneskers liv. “Teologi er oppøvelse i praksis, en kroppsliggjort situert praksis av lesning, tolkning, observasjon, deltagelse og lytting” (teologiprofessor Jone Salomonsen i *Morgenbladet* 29. oktober–4. november 2010 s. 25).

En gjenstand eller en handlingsmåte som i leserens verden er meningsløs, er uforståelig som språklig fenomen i en tekst også, og må ”oversettes” eller forklares på en måte som knytter an til leserens egen virkelighet (Rudolf Bultmann i Brackert og Lämmert 1976 s. 225). ”Den hermeneutiske prosess” er en ”triadisk enhet” av forståelse, tolkning og anvendelse av teksten i fortolkerens historiske situasjon (Masiello 2012 s. 86).

Hermeneutiske prosesser kan være konsentrert om ulike aspekter ved et meningsfullt materiale:



Hva slags tid er det viktigst å forstå i møtet med gammelt meningsfullt materiale? I tyskeren Gotthold Ephraim Lessings skuespill *Nathan den vise* (1779) er det tre tider å forholde seg til. Stykket ble skrevet i opplysningstiden, med en handling fra Jerusalem i middelalderen, og ses/leses av mennesker i dag:



(figuren er basert på Leibfried 1980)

Det er forskjell på den aktuelle forståelsen (slik teksten oppfattes i dag) og den historiske forståelsen (slik teksten ble oppfattet da den ble utgitt, i den grad vi kan vite det i dag) (Glinz 1977 s. 278). Et verks betydning og verdi endrer seg uunngåelig gjennom historien (Ludwig 1990 s. 242). Hermeneutikeren har blitt oppfattet som en tolk, en formidler, som gjør det ikke lenger forståelige lettere tilgjengelig for sin samtids publikum. Arbeidet består i så fall i å overvinne historisk distanse (Szondi 1975 s. 15). Samtidig bidrar de humanistiske fagenes historisering til relativisering, dvs. at vi ser hvor mye som forandrer seg gjennom tid og hvor lite som er "naturlig" eller "selvfølgelig".

Innen en kristen teksttolkningstradisjon ble forståelsen opprinnelig oppfattet som en på-ny-erkjennelse og erindring av det allerede erkjente (Jauss 1987 s. 9). Dette er en platosk måte å oppfatte innsikt på: som et minne om noe glemt.

Kirkefaderen Augustins verk *Bekjennelser* ble publisert i år 397 e. Kr. "The obvious model for students of Augustine was biblical narrative, whose mysteries he

argued were presented in obscure language in order to test the powers of interpretation of faithful readers.” (Stock 2001 s. 57)

Kroatisk-italienske Matthias Flacius (eller Flacius Illyrius) levde på 1500-tallet og ga ut en bok om bibelsk hermeneutikk. “Er vi i tvil om hvordan en bibelsk tekst skal forstås, sier han, må vi prøve å finne den genren som teksten tilhører (regel 20). Vi må avgjøre om det dreier seg om “historie eller fortelling, om undervisning eller et lærestykke, om et trøsteskrift eller en fordømmelse, en tale eller noe annet”. Så kan man videre analysere skriftstykket ut fra reglene for en tekst av denne typen. [...] [Flacius] bruker retorikkens teorier om tekstgenrer, dvs. om typer av tekster med ulike siktemål og funksjoner, til å finne det en moderne teoretiker ville kalt en bestemt type talehandling i teksten – kritikk, ironi, forkynnelse osv.” (Krogh 2012 s. 19-20)

“Behovet for tolking og tolkingsteoretisk refleksjon melder seg primært i møtet med den uskjønlege meinings, den uleselege teksten. Det uskjønlege kan vere ein funksjon av tekstspsesifikke eigenskapar (som i modernistiske tekstar); det kan vere eit resultat av ei historisk bestemt “framandgjering” av forholdet mellom overlevering og publikum (dette var situasjonen dei gamle grekarane stod i andsynes Homer-overleveringane, og som gav den direkte støyten til hermeneutikken som intellektuell verksemrd); eller det kan springe ut av ein kombinasjon av begge desse faktorane. Hovudsaka er at behovet for tolking i alle slike tilfelle svarer til eit behov for å overvinne “framandgjeringa” i opplevinga av meinings. Innanfor den eldre hermeneutikken vart dette behovet møtt med to ulike hermeneutiske strategiar. Den eine var den historisk-filologiske strategien, som med hjelp frå innsikter i grammatikk, logikk, retorikk og poetikk tok sikte på å rekonstruere tekstens bokstavlege, historiske meaningsstrukturar (*sensus litteralis*). Den andre var *allegoresen* som forsøkte å konstruere ein *sensus spiritualis*, ein allegorisk meiningssamanheng, primært i dei tilfella der den bokstavlege meinings ikkje lenger let seg tilpassa publikums forestillingar og idear. Begge strategiane speglar trangen til å overvinne avstanden mellom tekst og mottakar, den første ved å tilpassa mottakaren til det ein kanskje kunne kalle “tekst-produsentens kode”, den andre ved å tilpassa teksten til “mottakarens kode.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 136)

Ordenes bokstavelige mening (“*sensus litteralis*”) er ikke den samme som deres åndelig betydning (“*sensus spiritualis*”), selv om den åndelige ikke utelukker den bokstavelige (Szondi 1978 s. 106). Det bokstavelige krever en grammatisk tolkning, det åndelige en allegorisk tolkning. Den historiske avstanden skal overvinnes gjennom at det ordene en gang betydde, skal erstattes av mer forståelige formuleringar. Allegoriske tolkningsmuligheter trekker derimot inn fortolkerens samtid og gir teksten ny betydning (Szondi 1978 s. 107).

Det kan skilles mellom grammatisk-retorisk forståelse og allegorisk fortolkning. Det første baserer seg på ords betydning, der fortolkeren prøver å finne fram til

forfatterens intension og bevare tekstens historiske mening. Allegorisk tolkning derimot, overskriver det bokstavelige i teksten for å finne en dypere mening (Arnold og Sinemus 1983 s. 89-90). Høysangen i Det gamle testamentet ble tolket allegorisk som en tekst om forholdet mellom Kristus og kirken, ikke bare som en tekst om verdslig kjærlighet. Allegoriske tolkninger plasserer teksten inn i nye kontekster og fornyer fortolkningen av teksten (Peter Rusterholz i Arnold og Sinemus 1983 s. 90).

“Figural prophecy implies the interpretation of one worldly event through another; the first signifies the second, the second fulfills the first. Both remain historical events; yet both, looked at in this way, have something provisional and incomplete about them; they point to one another and both point to something in the future, something still to come, which will be the actual, real, and definitive event.”  
(Auerbach 1984 s. 58)

“There is only one assumption on which the Crucifixion, or any other sacrifice on the same model, could appear tragic. That is, if it were ineffectual. In that event, all the notions of failure and waste, with the unlooked-for and irreparable disaster and the horror of recognition, would automatically come into play. For the community which had committed themselves to the sacrifice, the tragedy would consist principally in the recognition that it would not save them and that they were now helpless before a danger against which they knew no defence. For the protagonist it would be typified by the exclamation of the dying Jesus as recorded in the first two Gospels: ‘My God, why hast thou forsaken me?’ For obvious reasons, these cannot be accepted literally as Jesus’s last words, since they would destroy the basis of Christianity, and less damaging explanations have been found. If they were so accepted, it would mean that at the end Jesus realised the failure of the mission to which his life had been dedicated and he would become an authentically tragic figure.” (Brereton 1968 s. 52)

“Heilskapstolkinga (den allegoriske hypotesen) fangar inn for lite av tekstelementa; diskrepansen mellom tolka og uttolka tekstelement blir for påfallande. Dermed kjem det tilsyn eit gap mellom den eintydige allegoriske tekstmeininga, og den reelle kompleksiteten som pregar fortellinga.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 139)

“Man frågar sig vad en hermeneutiker gör om han ställs inför en enskildhet som inte låter sig passas in i en helhet, som varken återgår på eller förebådar en idé om det hela. Eller om han möter en enskildhet som rymmer helheten inom sig och därmed lyckas kommentera helheten genom att i verket ställa sig utanför det. Eller, slutligen, om texten är så fragmentarisk att man inte längre utan överväld kan föra tillbaka den på det som Friedrich Ast kallade “den begeistrade idén om det hela”.”  
(Olsson 1987 s. 32)

Anders Olsson sammenfatter det han mener er “de brister som vidhäftar de flesta hermeneutiska ansatser när de ställs inför litterära texter:

1. De är tendentiöst meningssökande, vilket får dem att alltför ofta bortse från teknik, språkliga forutsättningar, traditioner och stilistisk egenart.
2. De får svårt att göra en litteraturhistorisk bestämning av verket, när meningen ensidigt resulterar ur mottagarens perspektiv och receptionen inte längre har rum för det produktiva i verket.
3. Deras meningsorientering och tro på att en klargörande översättning av verket är möjlig och önskvärd kommer ofta i konflikt med det litterära och poetiska i språket, som, oavsett om det definieras som en inriktning på själva uttrycket (Jakobson) eller som ett spel med mening med en hög grad av tvetydighet (Empsons *ambiguity*) eller rentav oöversättbarhet (Derrida), kräver ett annat slag av uppmärksamhet.
4. Deras tolkning utmärks av en strävan efter helhet och inre sammanhang, "koherens", vilket tenderar att släta över skarvar och brott punkter i verket eller i författarskapet som helhet. Man söker genomgående överensstämmelser, en sammanhållande plan, snarare än skillnader och motsägelser.
5. Dessa svagheter blir så mycket påtagligare när de konfronteras med arvet från Schleiermacher, såsom det forvaltas av Peter Szondi eller Manfred Frank, som rymmer en helt annan känslighet för samspelet mellan språksystem och individuell yttrande, grammatisk och retorisk analys, konventionell och individuell mening. Svagheterna har troligen befästs genom en alltför okritisk syn på auktoriteterna inom tysk hermeneutik under 1900-talet – Dilthey, Heidegger och Gadamer – som gjorde förståelseläran till en filosofisk disciplin om livet som "uttryck" eller om människan som "vara-i-världen", vilket kom att fjärma den från det konkreta utläggandet av texter. Samt genom att tyskarna aldrig, som fransmännen, gått igenom en strukturalistisk fas." (Olsson 1987 s. 54-55)

Et sentralt hermeneutisk problem er "forholdet mellom "då"-meininga og "nå"-meininga i ein tekst, mellom tolkarens referanse til ein "produsent"-kode og referansen til "mottakar"-koden. Strukturanalysen kan nok gi "nå"-lesinga større stringens og eit betre grunnlag for intersubjektiv verifisering enn det som pregar dei allegoriske interpretasjonane [...] Men ei klarlegging av "grammatiske" (dvs. semantiske, aktantielle og stilistiske) strukturar åleine, gir ikkje noko fullgodt grep om dei "produksjonsvilkåra" som både tekst og tolking spring ut av. Tekstforståinga, som ein heilskap av strukturanalyse og interpretasjon, må også tilførast ein resolutt historisk dimensjon." (Kittang og Aarseth 1979 s. 155)

Såkalt "regelhermeneutikk", særlig på 1600- og 1700-tallet, utgjorde "en kunstlære innenfor de ulike universitetsfagene, en del av det håndverket studentene skulle beherske" (Krogh 2012 s. 22). I dag mener de fleste at hermeneutikk er noe mer grunnleggende og omfattende enn metodene i de forskjellige vitenskaper eller fag,

og det finnes ikke noen “hermeneutisk metode”, heller ikke innen humanistiske fag (åndsvitenskapene) (Krogh 2012 s. 45-46). “Hermeneutikk er opptatt av at forståelse er noe som ligger dypere og kommer før alle metoder i alle vitenskapene. [...] hermeneutikken tar opp noe som kommer før og er mer vesentlig enn den enkelte vitenskapelige metode.” (Krogh 2012 s. 47)

Tyskeren Georg Lorenz Bauer skrev på slutten av 1700-tallet i verket *Utkast til en hermeneutikk for Det gamle og Det nye testamente*: “Man glemmer helt sin egen tids begreper, hvordan vi selv forestiller oss tingene, forklarer årsaker og hele vår tenkemåte, og hensetter seg helt i den tidsalder som den forfatteren som skal forklares levde i, og gjør seg fortrolig med hans forestillings- og tenkemåte, begreper, dømmekraft.” (sitert fra Birus 1982 s. 25) Senere har mange hevdet at en slik “selvutslettelse” er umulig.

Tyskeren Friedrich Ast ga i 1808 ut verket *Grunnlinjer i grammatikk, hermeneutikk og kritikk*, og Ast er blant de første som fokuserte på fenomenet “den hermeneutiske sirkel. Selve grunntanken i det prinsipp for forståelse av en tekst som etter hvert ble kalt forståelsens sirkel eller den hermeneutiske sirkel, er imidlertid gammel i den hermeneutiske tradisjon og er klart formulert alt hos Flacius” (Krogh 2012 s. 24).

Friedrich Ast hadde en romantisk, organisk oppfatning av hva som gir forståelse: harmonisering av bokstav og mening, ytre og indre, objekt og subjekt (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 45). Ast beskrev den hermeneutiske sirkel, der alt fra en liten tekstdetalj til en periodes tidsånd ses i sammenheng. Etter at forskeren har forstått en epokes “ånd”, kan han deduktivt nærme seg forfatterskap og verk som tilhører epoken (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 46). Analyse og syntese som framgangsmåter veksler i forskningsprosessen, og forutsetter hverandre. De inngår i sirkelen. Tendensen hos Ast er likevel at epokens samlede og samlende ånd har forrang framfor det spesifikke og unike i epoken (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 47).

“Det är hos romantikerna cirkeln första gången formuleras som en metodisk grundregel, och där har den sin förutsättning i idealismens idé om andens identitet med sig själv. Hos [Friedrich] Ast framträder den som all förståelses “grundlag”: “All förståelses och kunskaps grundlag är att finna det helas ande i det enskilda och att begripa det enskilda genom det hela”. For Ast var cirkeln ett allvarligt filosofiskt problem, en skandalon, som bröt mot en av tankens lagar: lagen om den logiska motsägelsen. Ast formulerar nämligen cirkeln som en bejakelse av motsägelsen mellan del och helhet – snarare än som ett beroendeförhållande mellan dem – och ser sig därför tvingad att lösa upp den logiska motsägelsen genom att göra Anden till förståelsens slutmål. Anden – *der Geist* – löser cirkeln genom att själv utgöra föreningen av del och helhet; Ast talar om en apriorisk identitet.” (Olsson 1987 s. 27)

Tyskeren Friedrich Schleiermacher var teolog og en viktig hermeneutisk teoretiker i første halvdel av 1800-tallet. Schleiermachers mål var primært å utvikle en metodologi for å rekonstruere en forfatters mentale prosesser. Han oppfattet hermeneutikk som en kunst og en ferdighet. Det å forstå Platons tekster og hans idésystem er å føle eller oppleve hvordan det må ha vært å være Platon. Derfor må det skje en innlevelse eller ”innfølelse” i fortiden, en slags ahistorisk sjelelig vibrasjon mellom dagens leser og Platon. Hver tekst blir oppfattet som avtrykket av en levende menneskesjel (Birus 1982 s. 27). Det forutsettes at dagens leser er i stand til fullstendig å forlate sitt eget standpunkt og sin egen tid i løpet av forståelsesprosessen. Målet er å nå inn til forfatterens indre stemme, subjektivitet, det individuelle, den psykologisk betingete virkelighetsoppfatning.

”Den klassiska hermeneutiken före romantiken utgick från två förutsättningar: idén att verket i allt väsentligt förblir det samma genom tiderna, samt idén att förnuftet tillhandahåller tolkaren en uppsättning regler med bestående giltighet, vilket möjliggör en översättning av verkets mening. [...] Med romantiken och Schleiermacher kastas den klassiska hermeneutikens två förutsättningar över bord. Varken verk eller tolkande förnuft är oföränderligt. [...] Schleiermachers krav på förståelse av yttrandets individualitet, som *inte* kan återföras på allmänna konventioner och regelsystem. Detta krav gör det nödvändigt att betrakta yttrandet i dess historiska sammanhang.” (Olsson 1987 s. 35)

”Hos Schleiermacher er det *fortolkerens* opgave at bringe sig i rapport med *tekstens forfatter*, så at sige at identificere sig med ham, at rekonstruere hans mentale processer ved hjælp af teksten.” (Erik M. Christensen i Kittang og Aarseth 1979 s. 106)

Schleiermachers oppfatning av ”förståelsen som en oavslutad process avviker [...] från Asts fastlagda cirkel. Cirkeln är inte upplöst hos honom i Andens identitet med sig själv, utan den är – som hos Heidegger ett sekel senare – en *förutsättning för förståelsen*. Det gäller inte som för Ast att ta sig ur cirkeln utan att till fullo använda sig av dess fortlöpande pendling mellan del och helhet för att uppnå en fördjupad förståelse.” (Olsson 1987 s. 29)

”Schleiermacher (1768-1834) begynder udformningen af den moderne hermeneutik. Han betragter ikke teksten som en, der bærer vidnesbyrd om en sandhed, som det er kendtegnende for ældre tiders forhold til tekster, men som forfattet af en person i en bestemt tid. Derfor må forfatterens liv og historiske periode tages i betragtning, og man må som læser leve sig ind i forfatterens liv. Schleiermacher anvender her en gammel retorisk figur, nemlig forståelsens cirkularitet: at man forstår delen ud fra helheden og helheden ud fra delen. Dette bliver kendt som den hermeneutiske cirkel. Teksten forstås som en del af og ud fra forfatterens samlede værk, lige som forfatterskabet må forstås på baggrund af de enkelte værker. Idealet er, at man til slut opnår en forståelse, der er mere omfattende end den, forfatteren havde, da man netop står på afstand og kan danne

sig overblik og se sammenhænge, forfatteren i situationen ikke kan overskue.”  
(Carsten Friberg i <https://www.leksikon.org/art.php?n=1099>; lesedato 25.05.21)

Schleiermacher skilte mellom “divinatorisk” forståelse, der fortolkeren gjennom innlevelse forstår forfatterens intensjon med sitt verk, og “komparativ” forståelse som støtter seg på grammatiske og historiefaglige kunnskaper. Schleiermacher hevdet at begge strategiene er nødvendige, i en framgangsmåte der forskeren beveger seg i den hermeneutiske sirkel mellom det subjektive (divinatoriske) og det objektive (komparative) (Arnold og Sinemus 1983 s. 95).

“Hur förbinds då grammatisk och retorisk analys? Att forbindelsen är dialektisk blir klart då Schleiermacher vill kalla den grammatiska rekonstruktionen “hermeneutisk” först då den individuella meningen, *der Sinn*, kan bestämmas, dvs i det ögonblick den enskildes språkakt gör det möjligt att genom återkoppling få en rörligare bild av systemet med kodifierade språkvärden. Språket uppfattas på så sätt som en öppen gräns, där det alltid återstår att på nytt uppfatta dess förskjutningar i skärningslinjen mellan grammatisk och retorisk funktion.” (Olsson 1987 s. 37)

“Redan Schleiermacher inskärpte betydelsen av en dialektisk tolkningslära, som dels klargör förutsättningarna för verket i vid mening – en historisk och grammatisk analys – dels forstår verket som en alldeles individuell språkhandling, som “ett sätt på vilket språket i sin egenart kommer till synes”.” (Olsson 1987 s. 34)

I 1805 beskrev Schleiermacher den tradisjonelle hermeneutikerens arbeid som opplösning av motsetninger, f.eks. en tilsynelatende motsetning mellom en tekst og dens kontekst (Szondi 1978 s. 113). “[U]niversal hermeneutics is necessary because we have to abandon the naive assumption that we usually understand an author correctly and that misunderstanding or not-understanding occurs only occasionally. According to Schleiermacher, a methodologically guided hermeneutics has to assume that we always misunderstand the text.” (Seeböhm 2004 s. 53)

Teksten er ifølge Schleiermacher den samme over tid og skal forstås ut fra sine “egne” forutsetninger. Alle tolkerens fordommer (forutdommer) må bort og hun/han må forvandle seg selv til en annen person. Et av målene er å forstå forfatteren bedre enn denne forstod seg selv (Birus 1982 s. 16). Det ubevisste spiller inn når en forfatter skriver, derfor er det mulig å forstå en forfatter bedre enn hun/han forsto seg selv (Wilhelm Dilthey gjengitt fra Schlingmann 1985 s. 21).

“Gadams idag inflytelserika hermeneutik leder till en “verkningshistorisk” syn på tolkning, där tidsavståndet kan överbyggas av meningens fortsatta liv. [...] För Schleiermacher är tvärtom icke-forståelsen en ofrånkomlig rest i all verklig forståelse. [...] originaliteten och aktualiteten i Schleiermachers position vilar på hans avståndstagande från all reducering av ett yttrandes individualitet till ett givet

språksystem, en kod eller ett genrekrav – samt hans idé om utläggandet som “en oändlig uppgift”, *eine unendliche Aufgabe*. I sin kritik av Friedrich Asts hermeneutik påpekar Schleiermacher att Ast återför det individuella på det allmänna utan att beakta att det individuella redan förskjutit gränsen för det allmänna när det kan bestämmas.” (Olsson 1987 s. 35-36)

Den tyske aforismeutfattaren og vitenskapsmannen Georg Christoph Lichtenberg var begeistret for mystikeren Jakob Böhme og leste hans skrifter på nytt og på nytt i femten år. Til slutt hevdet Lichtenberg at han forstod enkelte deler av Böhmes tekster like godt som om han hadde skrevet dem selv (Lichtenberg 1947 s. 19).

I sin bok om den engelske dikteren William Blake skriver Egil Rasmussen om den danske kulturhistorikeren Vilhelm Grønbech: “ved en årelang innlevelse i Blakes tankeverden er han, med troskap mot de strenge krav Blake stiller til sine lesere, – *blitt* Blake og søker gjennom sin bok å frigjøre det Blakeske stoff i sitt indre.” (Rasmussen 1969 s. 14)

Schleiermacher mente at når en person “skal forstå en tekst og dens begreper, må man for det første finne den mengden med betydninger et begrep kunne ha i ett bestemt språk på en bestemt tid. For det andre må man se hvilke spesielle oppfatninger en forfatter ønsket å uttrykke, hva han la inn i en tekst av sitt eget indre liv. En allmenn hermeneutikk må forstå en tekst som et uttrykk for et individ, for en bestemt personlighet. [...]” Schleiermacher skriver: “Alt man behøver å forutsette i hermeneutikk, er språket.” Og med det mente han både de generelle, grammatiske reglene i et språk på et bestemt tidspunkt og det individuelle ved hver enkelt forfatters språkbruk. Hermeneutikk er evnen til å forbinde disse to motsatte utgangspunktene. [...] Full forståelse av en tekst, sier Schleiermacher, oppnår man først når man kan gjenta alle de tankeoperasjonene som forfatteren selv utførte når tekster ble skrevet. Det kaller han å konstruere eller rekonstruere teksten. Full forståelse av en tekst er derfor en uendelig oppgave, sier Schleiermacher. Det vil si: Den er et mål det umulig å nå, den er noe vi bare kan nærme oss. [...] man skulle finne de ulike meningene som forskjellige forfattere la i ord og uttrykk, ikke at man skulle leve seg inn i deres sjelrev.” (Krogh 2012 s. 27 og 29-30)

I manuskripter datert 1829 kobler Schleiermacher hermeneutikken til både retorikk og dialektikk, samtidig som han kobler forståelse til utlegning eller lingvistisk tolkning (Rosen 1987 s. 155). “Generally speaking, dialectic is a mode of thought, or a philosophic medium, through which contradiction becomes a starting point (rather than a dead end) for contemplation. As such, dialectic is the medium that helps us comprehend a world that is racked by paradox.” (Tim O’Connor i <http://humstatic.uchicago.edu/faculty/wjtm/glossary2004/dialectic.htm>; lesedato 03.10. 16)

“Schleiermacher gives it the following formulation: “Second canon: The meaning of each word in a given place must be determined according to its being together

with the surrounding words.” Schleiermacher’s formulation is decent and, taken by itself, by no means circular because the formulation refers (a) to words and words surrounding them on the grammatical level and there are no hints in Schleiermacher about an application of this canon in his technical or psychological interpretation, i.e., the interpretation of genre, style, and the original intentions of authors; (b) The canon recommends that a word has to be understood in its connection with other surrounding words. Neither the text as a whole nor a whole in any other sense is mentioned.” (Seeböhm 2004 s. 164)

Schleiermacher ville forene filologi og filosofi (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 47). Han reflekterte blant annet over språkets rolle for forståelsen: “Enhver åndelig revolusjon er språkdannende, for det oppstår tanker og reelle forhold, som i egenskap av å være nye, ikke kunne betegnes av språket slik det var. De kunne riktig nok slett ikke bli uttrykt hvis det ikke i språket slik det var, fantes tilknytningspunkter.” (Schleiermacher 1977 s. 115) En sentral idé for Schleiermacher er at språket er uendelig (Frank 1984 s. 570), og kombinasjonen av det individuelle menneskets særegenhetspraktikk og språkets uendelighet gjør at mening aldri blir et avsluttet fenomen. For Schleiermacher er mening knyttet til det individuelle, mens betydning er knyttet til det universelle (Frank 1984 s. 453).

Schleiermachers mål var alltid å forstå det individuelle (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 77). Det individuelle viser seg blant annet i en forfatters stil, som alltid er noe særegent for én spesiell forfatter. Selv i tekster som ligner hverandre, er det alltid nyanserte forskjeller i stilten. Schleiermacher oppfattet stilten i forretningsbrev som et slags nullpunkt, mens en poetisk stil derimot er et rikt studieobjekt (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 79).

Schleiermacher merket seg det “universelle” ved hermeneutikken, som f.eks. kommer til uttrykk gjennom hvordan barn lærer sitt eget morsmål (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 47).

Den tyske filosofen Wilhelm Dilthey skrev: “Forståelsen er å gjenfinne jeg’et i du’et.” (sitert fra Birus 1982 s. 77). For Schleiermacher glir forfatter og verk over i hverandre, mens Dilthey derimot skiller skarpt mellom dem (Danner 1989 s. 86-87). Dilthey er opptatt av mulighetsbetingelsene for historisk innsikt og erkjennelse. Han mener at menneskets forståelse er tids- og stedsavhengig, men at vi likevel har noe felles på tvers av alle tidsalder som gjør det mulig å komme fram til noen allmenngyldige sannheter. Dilthey utviklet en erkjennelsesteori for historiske gjenstander/hendelser (Arnold og Sinemus 1983 s. 96). Han ønsket å finne et sikkert fundament for åndsvitenskapene for å gjenvinne deres prestisje. Historikere var på 1600- og 1700-tallet ofte ansatt og “oppkjøpt” av fyrster og fusket i sitt fag for å forhørlige fyrsten og hans slekt, og dette skadet renommet til ikke bare disse historikerne, men til historiske forskningstradisjoner.

“Samanfatta kan ein seie at åndsvitskapens oppgåve blir å rekonstruere dei ekspressive samanhengane mellom konkrete uttrykk, opplevingar, betydningsstruktur og liv (*Leben*). I sjølve forståingsakta må ein leve seg inn i tekstens opplevingsinnhald på ein slik måte at det kan skapast eit samtidighetsforhold mellom tekst og tolkande subjekt. Det er mulig, meiner Dilthey, fordi tolkingsprosessen skjer gjennom eit medium, nemlig symbolspråk og symbolsamanhengar i ein kultur, som dannar det konkrete fellesskapet mellom forfattaren, epokens “*Zeitgeist*” og det tolkande subjektet. Men i praksis vil “Einfühlung”-teorien, som eigentleg er historistisk motivert, dermed stå fram som ein objektivistisk og ahistorisk teori: Ei tolking kan berre gi oss sikker viten dersom vi som tolkarar kan sette var eigen historisitet ut av spel og sjå bort fra den historiske distansen som skil tekst frå tolkar.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 42)

“Schleiermacher (1768-1834) and Dilthey (1833-1911) articulate hermeneutics’ second moment when they elevate it to a universal method of understanding concerned with grasping the meaning of all cultural expressions irrespective of whether they were political, artistic or philosophical. Both thinkers tend to the view that human beings express themselves in action. Action is intended expression and, therefore, the task of hermeneutics is to understand the ‘meaning’ within human expressions. Schleiermacher’s ‘technical’ and ‘psychological’ theories of interpretation endeavour, accordingly, to grasp a text’s meaning both in terms of its formal structures and as an expression of the author’s intentionality. Dilthey extends Schleiermacher’s arguments into a general theory of cultural understanding which views all social acts as the outward expression of an inner *Weltanschauung* (world-view). Such a world view, once identified and reconstructed, can (if properly understood) offer empathetic access to an artist’s interiority. Dilthey’s hermeneutics is therefore disposed to read the letter of a work as the record or trace of the artist’s spirit (intentionality). The method inevitably tends towards the biographical as indeed Dilthey’s own writings on Goethe and Schleiermacher indicate. Although the psychologistic elements within Dilthey’s method have been long discredited (how, for example, can I be certain that what I reconstruct as the artist’s inner world is not my own construction?), and although the reduction of an art work’s meaning to being nothing other than expression of what the artist intended has largely been rejected, Dilthey’s writings remain of some importance. The recent writings of Giddens and Outhwaite reveal how Dilthey’s wish to outline what is distinctive about artistic and historical understanding is one of the first systematic attempts to articulate what differentiates artistic modes of intuition and understanding from scientific insights and explanations (Giddens, 1976; Outhwaite, 1975). George Steiner also argues that in the Postmodern predicament in which the critical licence of theory is boundless, Dilthey’s appeal to intentionality permits the more plausible interpretations of an art to be sieved from those which are mere expressions of technical virtuosity.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 437-438)

“Den diltheyske hermeneutikken legg ei humanistisk-liberalistisk tolkingsinteresse til grunn, der intensjonen er å stadfeste den liberalistiske trua på individet som ein heilskapleg personlegdom, Gadamers hermeneutiske interesse derimot er styrt av hans særeigne tradisjonalisme, trua på at individet “tilhører historia” og ikke omvendt, at sanninga om mennesket er avleira i tradisjonens overleveringar og såleis går ut over den einskilde subjektiviteten. Men strukturelt sett er det vesentlege likskapar mellom dei to tolkingsteoriane.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 55)

“[T]he hermeneutical circle received its basic significance only after Dilthey applied Schleiermacher’s second canon to all levels of methodological hermeneutics and to his own general theory of understanding. The consequence of the application of the canon to all levels or dimensions of hermeneutics caused serious equivocations in the terms “part,” “whole,” and, by implication, “circle.”” (Seebohm 2004 s. 165)

“I dansk editionsfilologis historie er der en formulering af kommentarerne opgave, som har fået en meget fremtrædende placering. Det er Vilhelm Andersens ord fra *Dansk Litteratur. Forskning og Undervisning* (1912): “at gøre Læsningen præsent ved at give Læseren Samtidens Forudsætninger”. [...] Hermeneutisk udtrykker den [formuleringen] en ambition om, at læseren ved hjælp af kommentarerne skal kunne erhverve de forudsætninger, som de oprindelige læsere havde (“give Læseren Samtidens Forudsætninger”), og dermed blive i stand til at hente deres forståelse eller læsning ind i nutiden ved at reproducere den (“gøre Læsningen præsent”). Det ligger snublende nær rekonstruktionshermeneutikkens ideal om, at læseren metodisk skulle hensætte sig i den fortidige periodes eller persons forståelseshorisont. For så vidt er det en tvivlsom formulering – eller rettere: dens reformuleringer efter 1960 fremstår som tvivlsomme i lyset af Hans-Georg Gadamers integrationshermeneutik, hvis hovedværk, *Wahrheit und Methode*, udkom i det år. For Gadamer er forestillingen om at blive samtidig med teksten naiv, fordi den forudsætter en selvforglemmende identifikation, hvor læseren afstregjer eller træder ud af sin egen forståelseshorisont, hvilket ikke er muligt. [...] Det vil ud fra denne beskrivelse være rigtigere at sige, at kommentaren anbringer sig mellem teksten og læseren, i første omgang som et signal om, at der overhovedet er en fremmedhed eller afstand; i anden omgang som et middel til at nærme sig tekstens horisont, nemlig ved hjælp af den historisk perspektiverede viden, som kommentaren indeholder. Kommentaren skal altså for det første bevidstgøre afstanden mellem læser og tekst, hvilket sker ved selve dens tilstedeværelse – en kommentar bliver først nødvendig, når der er en kommunikativ afstand at overvinde. For det andet skal den leve læseren de vidensmæssige forudsætninger for at kunne nærme sig teksten på kvalificeret vis.” (Kondrup 2011 s. 385-386)

“Kan kommentaren ikke gøre læseren samtidig med teksten, så kan den til gengæld – med et andet udtryk, som i let varierende former har lydt ned gennem

hermeneutikkens historie siden 1700-tallet – bringe læseren til at forstå værket bedre, end de samtidige læsere forstod det. Det saglige indhold i den tilsynelatende arrogante påstand har Per Dahl anskueliggjort i følgende martialske sammenligning: “Under Golfkrigen fremhævede militæranalytikere, at alle undersøgelser siden 1. verdenskrig havde vist, at af de soldater, der er midt i et slag, er det i reglen kun en brøkdel – så vidt jeg husker 10-20% – der er i stand til at opfatte, hvad der i grunden foregår omkring dem, til at have overblik og agere strategisk relevant i forhold til det. Man må forestille sig, at de samtidige læsere, der blev udsat for f.eks. Holbergs eller Kierkegaards artilleri [,] har befundet sig i en tilsvarende situation. Først efter kamphandlingerne setter receptionens første refleksion ind, og til sidst kommer historikernes centralperspektiviske bagklogskab. Ingen før dem har formentlig haft så mange informationer om teksten, om forfatterens forudsætninger og om tekstens virkningshistorie. Dvs. alt det, der har medvirket til at give teksten betydning, omfattede den med mikroskopisk interesse, underkastede den intens analyse og forstå den i et historisk, kontekstuel perspektiv.” Dog er det naturligvis kun i en vis, begrænset henseende, at man forstår værket ‘bedre’, end datiden gjorde; i en anden henseende forstår man det ‘dårligere’. Den nutidige kommentator (og læser) har både mere og mindre viden end den samtidige læser (og forfatter). Men det er altså ikke samtidens forudsætninger, kommentarerne giver nutidslæseren, derimod en viden om det datidige værks forståelseshorisont, som gør det muligt at nærme sig denne, ud fra et perspektiv, der har overskredet den.” (Kondrup 2011 s. 386-387)

Hvordan en tekst oppfattes, oppleves og tolkes er avhengig av leserens/tolkerens tolkningsevner, interesser, personlige motiver for lesingen osv. En *tekst* er for den tyske filosofen og hermeneutikk-teoretikeren Hans-Georg Gadamer “en fase i fullbyrdelsen af en forståelseshendelse” (Gadamer i Forget 1984 s. 40). Eldre tiders hermeneutikere hadde en tendens til å oppfatte tekster som fullkomne og ufeilbarlige. De er underlagt et koherenspostulat (Zima 1994 s. 93). For Gadamer er en teksts koherens, dvs. tydelige sammenhenger og enhetspreg, avgjørende i forståelsesprosessen (Olsson 1987 s. 57). Teksten har i så fall systematisk “rett”, og alle feil og indre motsetninger som leseren måtte oppdage, skyldtes at leseren ennå ikke hadde forstått teksten godt nok (Reboul 2009 s. 147). Men et ufeilbarlighetsprinsipp for teksten eller leseren vanskeliggjør innsikter i hva det hermeneutiske arbeidet består i (Jauss 1987 s. 12).

Tradisjonell hermeneutikk ser helt bort fra de konkrete situasjonene som lesingen/tolkingen foregår i, f.eks. om lesingen foregår som høytlesing eller individuell innenatlesing, på et offentlig bibliotek eller på senga i et hjem osv. (Cavallo og Chartier 2001 s. 345). Men den som tolker kan være mer eller mindre selvbevisst og bevisst på sitt historiske ståsted og sin situasjon.

Fortolkeren kan ikke tre ut av sin egen tid. “Må ikke også det å forstå og fortolke nødvendigvis oppfattes historisk? Er ikke alle fortolkninger av en tidligere periode et utslag av den perioden fortolkeren lever i? [...] Historikerens forsøk på å forstå

fortiden er altså et produkt av den perioden han eller hun selv lever i. Men det som skal forstås, er som oftest et resultat av en tidligere periode som det emnet historikeren forsker i, er et resultat av sin.” (Krogh 2012 s. 32-33) Historikeren og fortolkeren er like mye et resultat av sin periode som det de forsker på er resultat av en annen periode.

Det som har vært kalt “applikasjonshermeneutikk” består i å finne budskapet i en tekst til vår egen tid, dvs. tolke slik at teksten får betydning for samtidens mennesker. For Gadamer er det ideal at samtiden speiler seg i fortiden og at fortiden speiler seg i samtiden (Gadamer 1976 s. 104). Den teologiske, juridiske og filologiske hermeneutikken er for Gadamer grunnlaget for en filosofisk hermeneutikk som innbefatter refleksjon over kjennetegn ved alle typer hermeneutikk.

Forståelsesprosessen begynner ifølge Schleiermacher med en “anelse av helheten” (Birus 1982 s. 31). En viktig innsikt for hermeneutikere er at helheten er noe annet og mer enn summen av delene (Hauff, Heller m.fl. 2004 s. 23). To hver for seg vakre hus som står ved siden av hverandre, kan gi et disharmonisk helhetsinntrykk. To romankapitler som begge er fylt av patos på hver sin måte, kan framkalle en ironisk effekt når de leser etter hverandre. I uttrykket “How do you do” er helheten av uttrykket noe helt annet enn delene hver for seg. Helheten kan innen ulike metodiske tolkningstradisjoner være teksten som helhet (autonomiestetikk), forfatterens liv og virksomhet (inklusiv intensjonen med verket), andre tekster av samme forfatter, andre tekster i samme sjanger, tekster skrevet i samme tidsperiode/epoke, tekster skrevet i samme situasjon, osv. Det er veksel-implikasjoner mellom helhet og enkeltdeler (Birus 1982 s. 16). Meningen oppstår gjennom “den gjensidige projiseringen av sjikt på hverandre” (Lotmann 1989 s. 71).

Synergi er samspill mellom flere faktorer som forsterker hverandre slik at den kombinerte effekten blir større enn summen av de enkelte faktorenes bidrag.

Enhver tolkning som belyser en tekstdel kan aksepteres hvis den er i overensstemmelse med tolkningen av andre deler av teksten, dvs. at koherens er et styrende prinsipp for hvilke tolkninger som kan aksepteres (Peltzer 2011 s. 116). Tolkningen er en operasjon som konstituerer mening (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 417).

“As [Maurice] Merleau-Ponty says, the meaning of the whole is not produced by an inductive summing up of the meanings of parts; it is only in the light of hypotheses about the meaning of the whole that the meaning of parts can be defined.” (Culler 1986 s. 92) “The intent at totality of the interpretive process may be seen as the literary version of the Gestaltist law of Prägnanz: that the richest organization compatible with the data is to be preferred. Research in the field of artistic perception has confirmed the importance of structural models or expectations

which enable one to sort out and organize what one perceives, and there seem good reasons to suppose that if in reading and interpreting poems one is seeking unity one must have at least rudimentary notions of what would count as unity.” (Culler 1986 s. 174)

Tolkning har fra de eldste tider med skriftkultur vært spesielt nødvendig innen teologi (religiøse tekster) og jus (lovtekster). Men alle tekster må tolkes for å gi mening. Det blir ekstremt viktig å kunne tolke “riktig” når en tekst avgjør livets mening og enkeltmenneskers liv og død, samtidig som mye i teksten kan virke tvetydig, uklart eller motsigelsesfullt. Teksten er både en enorm autoritet og åpen for forskjellig forståelse og tolkning. Bruken av slike tekster innebærer både forståelse (gjennom lesing og hermeneutisk metode), utlegning (f.eks. å meddele forståelsen av et bibelsted for prestens tilhørere) og anvendelse (gi teksten praktiske konsekvenser). Også bokstavtro kristne driver hermeneutikk når de leser Bibelen. Et ekstremt eksempel på nærlæring av Bibelen på originalspråkene stod en irsk erkebiskop for på 1600-tallet. Erkebiskopen og teologen James Ussher kom etter grundige nærlæsninger av Bibelen i 1650 fram til at Gud skapte jorda den 18. oktober år 4004 f.Kr. Adam ble skapt 23. oktober, kl. 9 om morgenen, mente Ussher å ha funnet ut.

Lovtekster og hellige tekster blir gitt en spesiell autoritet som krever mest mulig sikre tolkninger, mens litterære tekster er mer åpne for “hermeneutiske framgangsmåter som er anarkiske og individuelle” (Charles 1995 s. 35).

Hermeneutikk kommer først og fremst til anvendelse i humanistiske fag og i sosialvitenskapene.

Naturvitenskapene	Vitenskapene om samfunnet og mennesket i samfunnet	Klassisk-humanistiske fag Humaniora Kulturfag
Fysikk Kemi Biologi (Matematikk)	Sosiologi Jus Økonomi Psykologi	Historiske fag Estetiske fag Språkfag Filosofi Teologi
Naturen: det språkløse  Forklare (Dilthey)	Samfunnet: det språkbrukende	Kulturen: det språkframbringende (-skapende)  Forstå (Dilthey)
Forskningsobjekt: ytre, uforståelig, materiell natur, dvs. subjektfritt (jf. ei vanlig fjellside der lover for bl.a. erosjon gjør		Forskningsobjekt: indre, forståelig, “åndelig” menneskelighet (også fylt inn i tingene slik at de blir meningsfulle – jf. Mount

seg gjeldende)		Rushmore-fjellsida i Sør-Dakota)
Lover, bevis, objektivitet		Forskerens personlige livserfaring innvirker på forskningsobjektet og spiller stor rolle
Forskeren innvirker ikke eller lite på materialet		

Det er noe “sirkulært” ved de humanistiske fagene: Deres forskningsobjekter er kulturelle overleveringer (f. eks. tekster), men samtidig er disse vitenskapene og deres metoder kulturelt overlevert.

Dilthey påpekte at de ulike historiske vitenskapene er hermeneutiske. Det primære er menneskets erfaringer, opplevelser osv. gjennom historien. Mennesket er underlagt en fundamental temporalitet/historisitet.

Den franske filosofen Michel Foucault hevdet at mennesket må studeres ut fra begreper som funksjon, norm, konflikt, betydning og system, og at disse begrepene er relevante på tvers av faggrenser mellom psykologi, sosiologi, litteraturvitenskap osv. Det er på denne måten at humanvitenskapene krysser hverandre og alltid kan tolkes av hverandre. Og det er av denne grunn at deres grenser utviskes, at mellomdisipliner og blandinger sprer seg i det uendelige, og at “selve deres objekt til slutt oppløser seg” (Foucault 1966 s. 369).

“But a hypothesis, if it is good, has a way of telling one how to recount matters in a way that provides evidence on its behalf.” (Stanley Cavell)

“No leading figures of methodological hermeneutics in the nineteenth century have ever defended the claim that their methodological standards can serve as a warrant of the truth of interpretations. They knew that such a Cartesian standard cannot be applied to the interpretation of texts and text critique. Methodological standards are only able to avoid error.” (Seeböhm 2004 s. 7) Den som tolker, kan aldri flykte fra sin individualitet, sin nasjonalitet eller sin tidsperiode (Kayser 1973 s. 11-12).

Forskningsinteresser avgjør tematisk fokus. Den tyske litteraturforskeren Heinrich Bosse stilte i 1973 i artikkelen “Symbolske makroner: Om statusen til litteraturvitenskapelige tolkninger (med et eksempel fra Ibsens ‘Nora’)” opp ei liste over mulige tolkninger av en hendelse i *Et dukkehjem*. Nora skjuler for Helmer at hun kjøper og spiser makroner. Helmer er nemlig redd hun skal få stygge tenner og liker derfor ikke det hun gjør. Avhengig av Ibsen-seerens/-leserens interesse kan scenen med makronspising tolkes svært ulikt:

- Interesse for hygiene: Makronene lærer oss å tenke på tennene våre
- Interesse for en kjønnsopolitisk myte: Makronene viser at kvinnen har vanskeligere for å styre sine lyster enn mannen

- Interesse for emansipasjon: Makron-episoden viser oss at Nora er undertrykt av Helmer
- Interesse for klassemotsetninger: Å kunne nyte makroner er en borgerlig luksus
- Moralsk interesse: Nora er et svakt menneske og lar seg forføre av sensuelle fristelser
- Interesse for karakterpsykologi: Makronene poengterer at Nora har et infantilt preg
- Psykoanalytisk interesse: Makronene illustrerer en oral tilfredsstillelse og må tolkes som symptom  
(Bosses artikkel ble trykket i det tyske *Tidsskrift for litteraturvitenskap og lingvistikk*, hefte 12, 1973 s. 7-35)

Det kan også tenkes at Noras makroner er en protest mot at Helmer vil bestemme for mye over hennes liv (et lite opprør), at spisingen fungerer som et friom fra hans kontroll, eller at hun vil prange med litt luksus overfor andre, eller at makronspisingen er et symptom på hennes betingelsesløse kjærlighetsbehov (hun vil at Helmer skal elske henne også om hun får stygge tener).

Såkalt “multi-interpretabilitet” skyldes den fortetningen av mening som finnes i litterære tekster, og innebærer at et mangfold av tolkninger er like berettigete (Arnold og Sinemus 1983 s. 481). Meningen med et kunstverk kan aldri reduseres til én mening eller et samlet sett av meninger (Jean Molino i Reichler 1989 s. 47).

“[D]er hvor meningen begynner, der begynner også tolkningen, dvs. kampen” om tolkningene, skriver den franske litteraturforskeren Roland Barthes (1972 s. 174). Men tolkning kan la noe ved teksten forblí åpent, slik at teksts potensial ikke reduseres, lukkes eller ødelegges (Müller 1995 s. 45).

“Associative meanings [...] vary considerably from individual to individual, society to society, age to age: for they depend upon people’s knowledge and belief about the universe. The study of literature, then, in which associative meanings are essential, even arguably definitive, therefore necessarily involves considerations so disparate and limitless – quite simply the whole of experience – that it cannot ever become scientific. No study can be scientific that cannot be delimited and defined. It is, of course, true that associative meaning is by no means a completely random phenomenon; nor is literary interpretation a totally subjective activity. It is constrained by certain conventions within the public system of literature, and by the particular features of whatever text is being interpreted: both central concerns of structuralist analysis. But after such analysis has shown certain interpretations not to be permitted by the rules of literary discourse, there is still bound to remain a large area of doubt, about which nothing definitive can properly be said, and which must ultimately be surrendered to the intuitive reactions of the reader. And no science can be based on intuitions. At the centre of the system of literature there is an unassailable secret redoubt of mystery and fascination, which ensures the system’s continuing vitality.” (John Rutherford i Routh og Wolff 1977 s. 53)

Sentralt innen hermeneutikken er altså tolkning av meningsfullt, ikke subjektfritt materiale. Tolkningsprosessen har noen likhetstrekk med hypotetisk-deduktiv metode slik den blir anvendt innen f.eks. naturvitenskapene. Vi gjør observasjoner, danner oss antakelser (hypoteser), utleder (deduserer) hva antakelsene innebærer og ser om det vi har utledet inntreffer. Men hermeneutikeren har langt mindre intellektuell kontroll over sine hypoteser enn den naturvitenskapelige forsker (tilsynelatende) har. Ved bruk av hermeneutisk metode er forskeren overlatt til sin forståelseshorisont og kan ikke komme ut av denne for å utforske den som helhet. Når noen utforsker en del av sin forståelseshorisont, gjør de det ut fra resten av forståelseshorisonten.

Forståelseshorisont er mengden av de kunnskaper, oppfatninger og holdninger en person har på et gitt tidspunkt, bevisste, eller ubevisste som personen ikke har sin oppmerksomhet rettet mot. Dvs. alt det uproblematiserte som vi forstår ut fra (men dette forandrer seg ustanselig). Horisonten avgjør hva vi betrakter som viktig og hva vi er interessert i. Den kan sies å være en persons eller en teksts verdensbilde eller erfaringsbredde. Forståelse er både et uttrykk for og bestemt av den allerede eksisterende forståelseshorisonten en person har. Alle er vi forankret i vår forståelseshorisont, altså i det vi er i stand til å se fra en bestemt plassering i verden (slik horisonten rundt oss ikke er sluttet på virkeligheten, men avgrenser det vi kan se). Det går an å utvide sin horisont, oppdag nye horisonter osv. Horisonten forandrer seg for en person som beveger seg.

“The cultural scientist, and in particular the historian, works with a subject-matter which is imbued with meanings. The task of history and the other *Geisteswissenschaften*, therefore, is one of understanding and interpreting those meanings. Like Dilthey and other earlier writers on hermeneutics, Gadamer argues that the meanings of the past, of a text, or of a tradition must be grasped in their own terms and in their own historical context. The historical subject must be understood to some extent as he or she understood himself or herself. But Gadamer insists that the ability to recreate a world, a life, an experience, in this way is strictly limited by the very fact that the historian (and, by the same token, the sociologist) is also located in history and in the world. Understanding is always and necessarily from the point of view of the person doing the understanding. The historical context of the observer plays as large a part in *Verstehen* as that of his or her subject-matter, and the process of interpreting is one of a fusion of the two ‘horizons’ of subject and object, or historian and subject-matter. A historian must work with an ‘effect-historical consciousness’ (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*), a consciousness which recognises equally the historicity of self and of subject, and which comprehends the fusion of the two standpoints, or horizons, in the act of historical understanding.” (Routh og Wolff 1977 s. 20)

Den praktiserende hermeneutiker som tolker sitt materiale, driver også en selvfortolkning, mens naturvitenskapsmannen er langt nærmere å unngå å påvirke

eller påvirkes av sitt eget forskningsmateriale, som er mer konkret og direkte sansbart. Hermeneutisk arbeid innebærer selvrefleksjon på en helt annen måte enn f.eks. forskning på biologiske prosesser i en dyrecelle. Observasjonen av fakta i meningsfullt materiale kan ikke skilles fra tolkning – det er en fundamental tvang til tolkning. Hermeneutikkens forskningsobjekter (f.eks. et dikt) forandrer seg i og med forskningsprosessen, som et resultat av selve prosessen, og eksisterer ikke uavhengig av bevisstheten. Objektene er ikke underlagt naturlover (som f.eks. gravitasjon), men er bestemt av menneskers formål, intensjoner, vilje, hensikter i både fortid, nåtid og framtid (planer, ønsker, visjoner for framtiden). “The way we define situations and problems plays a crucial role in directing attention to some things rather than others.” (Deacon et al. 1999 s. 12) Dessuten kan små detaljer ha avgjørende betydning. “En håndbevegelse, et vindpust, en tanke kan plutselig endre meningen til alt som har gått forut: slik er menneskets grunnvilkår i historien.” (Sartre 1963 s. 203)

“Hermeneutical aesthetics is not so much a theory in the modern sense but a constellation of different interpretive perspectives each of which gives us access to understanding another dimension of an art work. Hermeneutics may abjure a universal method but it does not renounce either methodical or rigorous interpretive approaches to aspects of an art work’s ‘truth’. The general features of this plurality of approach can be summarized under the following seven headings.

(1) *Art and the transformation of the real.* Hermeneutic thought articulates the conviction that art does not represent (*vorstellen*), copy or falsify the given world but allows that which is within the world to present (*darstellen*) or actualize itself (*verwirklichen*) more fully. When we awake from a work’s grip, we are not disappointed for it brings us to understand more of the world. Paradoxically, it is precisely art’s illusory nature that allows it to effect a double transformation of the real. First, within the everyday, lines of meaning are invariably open and unresolved whereas in the art work they are brought full circle. Art brings to fulfilment and thereby transforms the implicit potential of actuality. Second, it is the very difference between the art work and actuality which allows us to not only to see but also to criticize and affect more of what is at play within actuality. From the perspective of hermeneutic thought, with art there is no taking flight from the world, only the risk of succumbing to its potentialities.

(2) *Art works must be understood as addressing questions.* Art must be understood as addressing questions, that is, as offering visual responses to historically evolved themes and subject matters. That the latter can never be exhausted by a work permits a dialogical interaction with them. On the one hand, we can appraise, criticize or appreciate a work in the light of what we have come to know with historical hindsight of a subject matter and, on the other hand, precisely because it might come from another epoch or culture, a work can throw light on the limits of our understanding of a given thematic. Hermeneutic interaction with a work does not merely seek to interpret (appreciate) a subject matter, but through interpreting

(engaging with) it, to open up what has still to be expressed within it and thereby open pathways down which future practice might travel.

(3) *The understanding of art rests upon expressive historicity.* Hermeneutics broadly fuses two theses: the Kantian view that we assimilate the world and express ourselves within it according to shared cognitive and expressive frameworks, and the Hegelian view that such frameworks emerge and evolve through time. In so far as artistic expression externalizes our implicit frameworks of meaning and value, we are able over time to recognize more of our inner capacities. Yet because art is an artefact of history, neither it nor what it expresses is invariant with regard to the universality of rationality, critical norms, or rules of coherence. Yet Gadamer willingly embraces such differences because they magnify interpretations of subject matters not afforded by our immediate historical horizon.

(4) *An art work cannot be separated from the totality of its interpretations.* This outgrowth of Leibnizian perspectivism articulates a work as a complex layering of subjective view points which cross over and embrace one another. Nietzsche radicalized this perspectivism and transformed it into an *Interpretationsphilosophie* which held that the work is nothing more or less than the totality of interpretations. This leads to Gadamer's thesis that a work may be aesthetically finished but it is never complete, i.e. it can always be viewed differently.

(5) *The enigmatic quality of art works is precisely what is of value about art.* The resistance of art to theoretical capture reminds us of the limits of our understanding and thereby opens us to the possibility of understanding yet more about both it and ourselves.

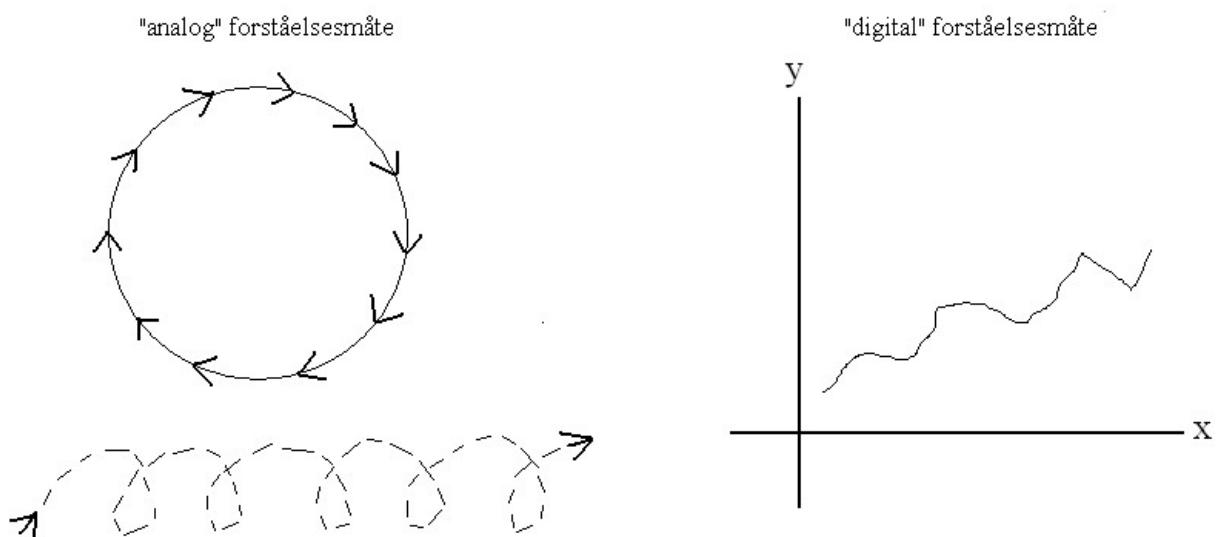
(6) *An understanding of an art work reaches beyond a grasp of the artist's expressed intentions.* Recent hermeneutics are not a reconstructive method and neither do such hermeneutics seek to rebuild the historical context of a work, nor to recover the artist's original intentions. We might re-establish the way in which historical works were produced but we can no longer 'see' in the manner of a seventeenth-century person. The artist's intentions may be instructive but they do not exhaust the meaning of a work. The significance of a work relates to its subsequent effects upon how a subject matter is later understood, effects which, were we to locate them exclusively within the artist's intentionality, we would never see. To recognize the limited importance of intentionality in this context is not to say that historical awareness is unimportant. To the contrary, it is of immense importance since understanding, for Gadamer, is not a matter of establishing identity or sameness (Dilthey) but of ascertaining the genuinely different. Only on the basis of difference are dialogue and understanding possible. By means of such differences we can both arrive at an appreciation of why in its approach to a subject matter an historical art work is individual, and thereby gain a fuller consciousness about how our presuppositions about a subject matter differ

from those of the work. Such dialogue expands and fills out more of the possibilities within a subject matter.

(7) *Hermeneutics argues neither that art is a language nor that the operations of art can be reduced to words.* However, an understanding of the dynamics of linguistic intercourse gives insight into how art works communicate. Both Heidegger and Gadamer esteem conversation as paradigmatic of the aletheic dimension of language, i.e. the ability of the said to bring the unspoken to mind. The experience of having something brought to mind is an objective occurrence occasioned by conversation itself. Were conversation merely an exchange of subjective preferences, no conversation would have taken place but if it occurs – and this is the crucial point – its participants will have undergone an intimate and unexpected alteration in their outlook. Gadamer therefore maintains that there is no fundamental difference between experiencing the aletheic powers of conversation and experiencing what art discloses to us. Both occasion events which can, contrary to one's willing and doing, disrupt one's self-possession and equilibrium.”

(Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 441-443)

Avkoding og forståelse inngår i en vekselvis forutgripelse, bekreftelse, korrigering (Szondi 1975 s. 38). De humanistiske fagene metoder har noe sirkulært (eller “analogt”) ved seg som kan oppfattes som fundamentalt forskjellig fra de matematisk-naturvitenskapelige fagene “digitale” måter å forstå og oppnå resultater på:



Naturvitenskapene har blitt kritisert for å være reduksjonistiske og uhistoriske (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 201).

“When a process infolds upon itself, we speak of recursion. The image of the circle is probably not the best way to think of recursion since we are not really referring to a return to an original beginning point in time. Each recursive loop does imply a

different beginning, although in terms of the pattern of organization, it is simply recycled. [...] Following Varela (1976b, 1979), here are some paraphrases of various recursive processes:

Mythology: Female gives birth to a male who fertilizes female.

Cognition: Intuitive understanding gives a ground for logical thinking which leads to intuitive understanding.

Systems: A whole is unraveled into its parts which generate processes integrating the whole.

Therapy: A therapist treats a client who directs the therapist how to treat him.

Punctuation: A distinction is drawn that distinguishes the distinction that drew it.

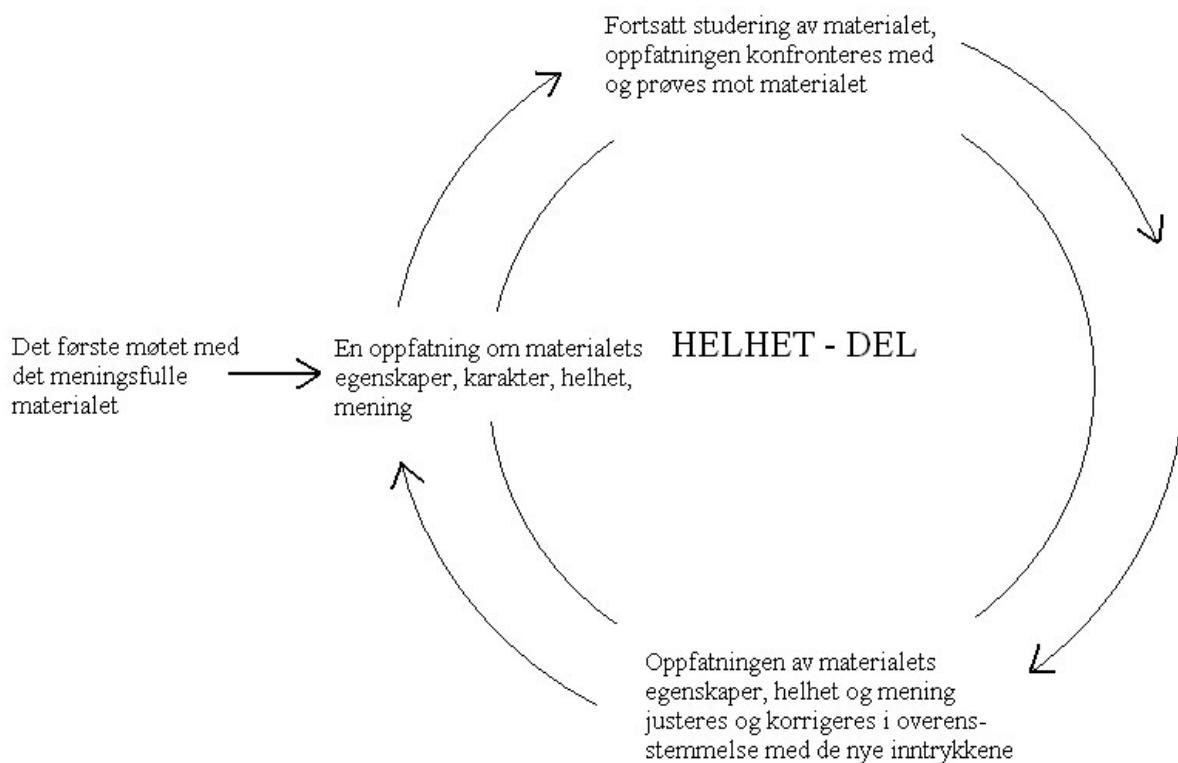
Double description: A description of process is categorized by a description of form which leads to a description of process.

Drawing of a distinction: An observer draws a distinction which enables distinctions to be drawn.

Recursion: A process returns to a beginning in order to mark a difference which enables the process to return to a beginning.” (Rauch og Carr 1980 s. 59)

Et viktig prinsipp innen hermeneutikken er at en må forstå helheten ut fra delen og delen ut fra helheten (Schleiermacher 1977 s. 230). Den hermeneutiske sirkel innebærer en kontinuerlig fluktuerende forskyvning i forståelsen mellom deler og helhet. Hver del forholder seg til de andre delene og til helheten. “The understanding of the whole presupposes the understanding of the parts and vice versa.” (Seebohm 2004 s. 163) Det burde heller omtales om en hermeneutisk spiral, ikke om en sirkel (som stadig vender tilbake til samme sted) (Heide Göttnar gjengitt fra Schlingmann 1985 s. 95). Delen forandrer seg ved å bli annerledes forstått etter at vi har oppfattet noe på en ny måte. Helheten forandrer seg når delene får ny mening. Denne vekslingen, pendlingen, swingningen, spiral- eller sirkelbevegelsen tar aldri slutt – den opphører bare av rent pragmatiske grunner (f.eks. når en ikke har mer tid å bruke på arbeidet med teksten). Det foregår justering og korrigeringer av antakelser i den hermeneutiske sirkel (kretsbevegelse eller spiral) i “den fortløpende integration av olika nivåer, som Schleiermacher beskrev som kännetecknet på den hermeneutiska cirkeln.” (Olsson 1987 s. 54).

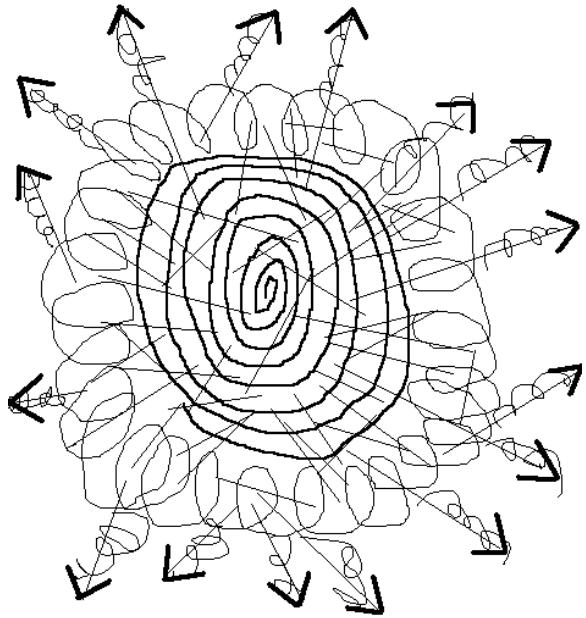
“Vekten i læren om den hermeneutiske sirkelen lå på helheten – om en ikke fikk et foreløpig grep om den, kunne tolkningen av enkeltdelene bli fullstendig tilfeldig og misvisende. Gjennom det videre arbeidet med teksten kunne forståelsen av helheten så utvides og utdypes.” (Krogh 2012 s. 25)



Dilthey skrev om den hermeneutiske sirkel: "Verkets helhet skal forstås ut fra de enkelte ord og deres forbindelser, og likevel forutsetter den fulle forståelsen av enkelthetene forståelse av helheten. Denne sirkelen gjentar seg i det enkeltes verks forhold til åndsretning og opphavspersonens utvikling, og kommer også tilbake i enkeltverkets forhold til dens litterære sjanger." (sitert fra Birus 1982 s. 139). Det kan foregå en dialektisk prosess mellom verket og tolkeren av verket (Eco 1965 s. 17).

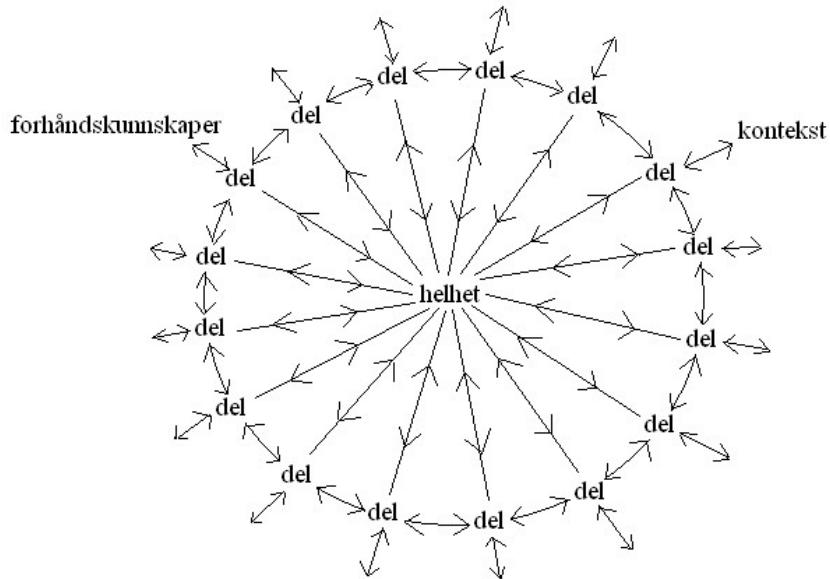
"Å redusere den hermeneutiske distansen, "temje" den framandgjorte meaninga ved hjelp av "mottakarkoden" åleine, fører lett til subjektivisme og vilkårighet i tolkinga, og gjer det samstundes vanskelig å nytte tolkingssirkelen som metodisk prinsipp." (Kittang og Aarseth 1979 s. 141)

Den hermeneutiske sirkel – eller dimensjoner ved den – kan illustreres på mange måter, f.eks. som spiraler som beveger seg utover i det uendelige.

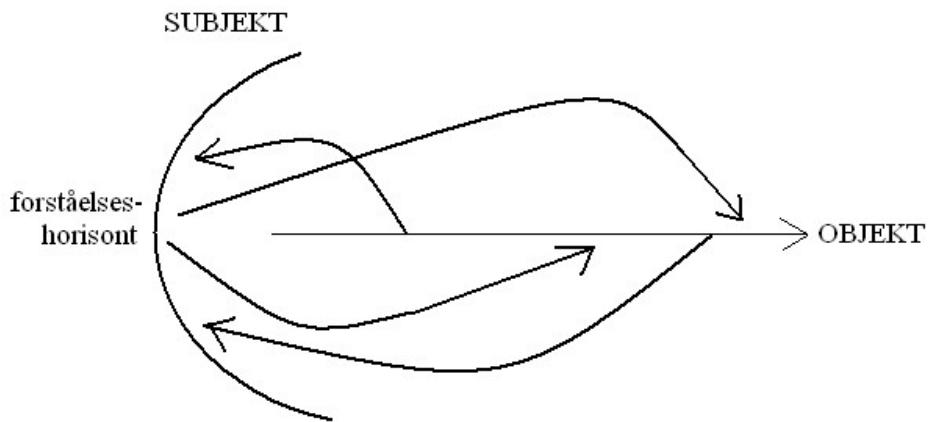


Den hermeneutiske sirkel dekker flere ulike sirkelstrukturer eller -bevegelser som er karakteristiske for en forståelsesprosess. Dette er fire av strukturene/bevegelsene:

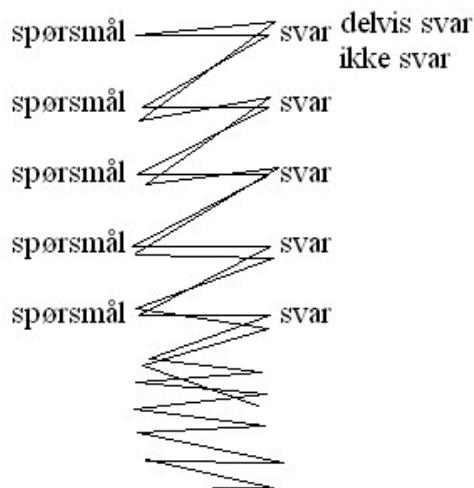
1. Helhet-del-sirkelen: Helheten ses i lys av delene, den enkelte del ses i lys av både de andre delene og av helheten (dvs. helheten av alle delene til sammen).



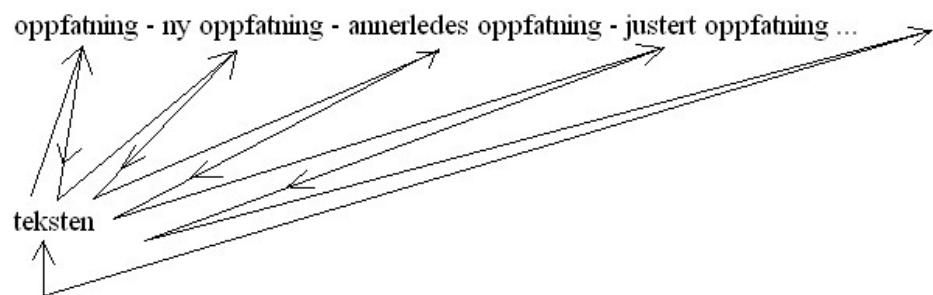
2. Subjekt-objekt-sirkelen: Vi forstår et materiale både ut fra forståelsesobjektet (= verket og dets deler, skaperen av verket sine personlige egenskaper og handlinger, og lignende) og ut fra vår egen identitet og forståelseshorisont (= vår egen, subjektive virkelighet, vår fordommer, erfaringer osv.).



3. Spørsmål-svar-sirkelen: Vi nærmer oss (bevisst eller ubevisst) det meningsfulle materialet med spørsmål som vi opplever at materialet ikke, delvis eller helt besvarer. Deretter stiller vi andre, nye eller reviderte spørsmål til materialet, som så leder til nye svar, osv.



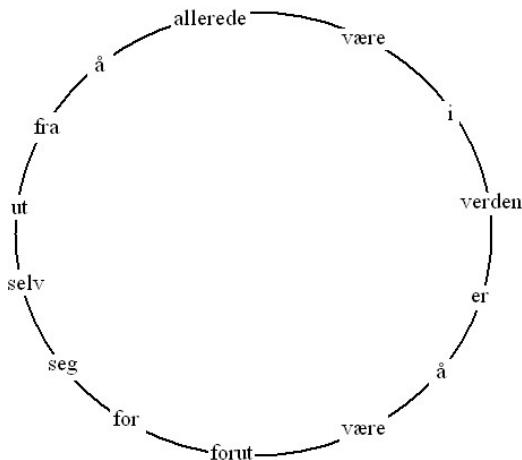
4. Den hypotetisk-deduktive sirkel: Forståelsen omfatter en pendling mellom antakelser/hypoteser og testing av i hvilken grad disse stemmer når de prøves ut (utprøvingen kan være å se nye dimensjoner i verket, oppfatte noe på en mer sammenhengende måte, m.m.).



Så snart leseren har begynte å lese teksten, danner hun seg en mening om hva teksten som helhet dreier seg om, og antakelsen om helheten preges av hvilke forventninger som leseren har til teksten (Gadamer 1975 s. 251). Antakelsen blir så justert, og erstattet av nye antakelser, osv. Disse “ny-utkastene” er essensielle i forståelsesprosessen (Gadamer 1975 s. 252). Gadamer mener at også de humanistiske fagene/vitenskapene formulerer og tester hypoteser, dvs. bruker hypotetisk-deduktiv metode (Krogh 2012 s. 46).

“I praksis er alle slike strukturanalysar og -teoriar utvikla i ein ubroten dialektikk mellom empiri og teori, mellom induktive og deduktive operasjonar, mellom einskildanalysar og teoretiske generaliseringar.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 143)

Ifølge Gadamer henviser den hermeneutiske sirkel til filosofen Martin Heideggers tanke om væren-i-verden sin struktur og dermed en oppheving av skillet mellom subjekt og objekt (Gadamer i Forget 1984 s. 25). Gadamer oppfatter tolkning/interpretasjon som den opprinnelige måten for væren-i-verden, ikke som en av flere mulige veier til erkjennelse (Gadamer i Forget 1984 s. 34). Gadamer ville i likhet med Heidegger undersøke forståelse som et fundamentalt kjennetegn ved måten mennesket befinner seg i verden på. Han mener at vi ikke lever *i* tiden, men *lever tiden*; tid og væren er uatskillelige (Steiner 1989 s. 132 og 169). Heidegger hevdet i sitt filosofiske hovedverk *Væren og tid* (1927) at mennesket er i virkeligheten på en fortolkende måte og at vi befinner oss i en slags værens- og forståelsessirkel:



Figuren over er et forsøk på å illustrere at tiden (tid-lighet) inngår i en syklig bevegelse i Heideggers tenkning om “Dasein”, dvs. mennesket i virkeligheten, og hvordan vi er kastet inn i eksistensen og dens betingelser. Hans bruk av bindestreker brukes for å markere tette, sammennevde forbindelser (Steiner 1989 s. 147). Det er det temporale ved “Dasein” som er grunnlaget for å forstå (Jean Starobinski i Spitzer 1970 s. 32).

Dilthey, Heidegger og Gadamer foretar en “filosofisk universalisering av forståelsesbegrepet” (Birus 1982 s. 41). Heidegger skapte en holistisk erkjennelses-

teori der menneskets måte å være i verden på, er hermeneutisk (forståelsesbasert). Han brukte utviklet en generell filosofisk-eksistensiell teori om forståelse. Vi beveger oss forstående i verden. Heidegger ontologiserer hermeneutikken, gjør den til en dimensjon ved varen. Ifølge Stanley Rosen oppfatter Heidegger verden som en tekst og transformerer hermeneutikken inn i ontologien (1987 s. 158). Heidegger og Gadamer vil etablere “fundamentet for ein filosofisk ontologi gjennom å gripe forståinga i sin grunnstruktur som menneskets spesifikke veremåte (“die Seinsweise des Daseins”).” (Kittang og Aarseth 1979 s. 46)

“Heideggers fremstilling af menneskets væren-i-verden som temporalt fortolkende. For Heidegger er mennesket *i* verden, før det står *overfor* verden, det er Da-sein. Mennesket “forstår”, før det erkender, idet dets eksistensmåde er en åben, førbevidst rettethed (Erschlossenheit, Cura). Mennesket er altså hermeneutisk. Den verden, mennesket er *i*, er ikke den globale, men en nær horisont of betydning, en konstruktion af brugs- og sprogrationer, som er menneskets “hjem”. I denne “hjemlige” verden handler og forstår mennesket sig selv umiddelbart, det vil sige at det ikke opdager hverken sig selv som fortolkende eller sin verden som en fortolkning. [...] Mennesket konfronteres først med sin verden som en konstruktion og sig selv som fortolkende, når der opstår revner i den sædvanlige menings-totalitet.” (Andersen og Hauge 1988 s. 126)

“In the case of Heidegger, *hermeneuein* no longer denotes what it meant for Aristotle, namely, an exegesis or laying out (*Auslegung*) of what is ‘there’ in a text or painting: it suggests an engaged ‘response’ (*Entsprechung*), a listening in the manner of a saying-after (*nachsagen*) or thinking-along-with what the work itself says. Hermeneutics is not merely a matter of interpreting pre-given works: understanding is not what we aim at, it is what we are and do. We seek to interpret because ‘things matter to us’. Because our practices and values are shaped by our being-in-the-world, we can engage with a work as an ‘expression’ (*Aussage*) of its world. Whereas for Dilthey, a general theory of interpretation leads to understanding the specifics of a work, for Heidegger it is the understanding (the categories of our being) which enables interpretation. Gadamer, however, reverses but by no means refutes the direction of Heidegger’s thinking. Whereas Heidegger analyses the general structure of our being-in-the-world before considering matters of subjective response, Gadamer starts from the immediacies of personal experience in order to ascertain the ‘substantiality’ or tradition which informs it. The issue of understanding becomes dialectical: how does historical and cultural tradition ‘show’ itself in an art work and how does our interpretive engagement with what is shown change the latter’s historical nature? Gadamer is fascinated by art’s ability to interrogate our selfunderstanding and is concerned to show how art’s revelations are as defensible as any propositional claim to knowledge. [...] Hermeneutics must lay bare the ‘sense-making’ operations of an art work, for Ricoeur holds that art does not exist for its own sake but aims to bring into a spoken or visual discourse an experience, a way of living in and of being-in-the-

world which precedes it and demands to be said.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 438-439)

“Informed by his reading of Schleiermacher, Droysen, and Dilthey, Martin Heidegger’s *Sein und Zeit* (1927) completely transformed the discipline of hermeneutics. In Heidegger’s view, hermeneutics is not a matter of understanding linguistic communication. Nor is it about providing a methodological basis for the human sciences. As far as Heidegger is concerned, hermeneutics is ontology; it is about the most fundamental conditions of man’s being in the world. [...] Understanding, in Heidegger’s account, is neither a method of reading nor the outcome of a willed and carefully conducted procedure of critical reflection. It is not something we consciously do or fail to do, but something we are. Understanding is a mode of being, and as such it is characteristic of human being, of *Dasein*. The pre-reflective way in which *Dasein* inhabits the world is itself of a hermeneutic nature. Our understanding of the world presupposes a kind of pragmatic know-how that is revealed through the way in which we, without theoretical considerations, orient ourselves in the world. We open the door without objectifying or conceptually determining the nature of the door-handle or the doorframe. The world is familiar to us in a basic, intuitive way. Most originally, Heidegger argues, we do not understand the world by gathering a collection of neutral facts by which we may reach a set of universal propositions, laws, or judgments that, to a greater or lesser extent, corresponds to the world as it is. The world is tacitly intelligible to us.” (Bjørn Ramberg og Kristin Gjesdal i <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>; lesedato 11.08.14)

“Language is not an instrumental setup, a tool, that we apply, but the element in which we live and which we can never objectify to the extent that it ceases to surround us.” (Gadamer sitert fra <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/1999-v27-n2-pr2780/030554ar/>; lesedato 06.08.20)

Heidegger tar i sin filosofi ofte utgangspunkt i et ords opprinnelse – dets etymologi – og argumenterer ut fra den opprinnelige betydningen. Det skjuler seg sannheter i språket, og leting etter slike autentiske sammenhenger er “heideggersk hermeneutikk” (Steiner 1989 s. 70 og 216).

For både Heidegger og Gadamer omfatter forståelse helheten av menneskets verdenserfaring (Gadamer 1975 s. xviii og s. 245-246). Dette kaller Gadamer for “hermeneutisk universalisme” (1975 s. xxv). Gadamer oppfatter ikke den hermeneutiske sirkel som en metodisk sirkel, men som “forståelsens ontologiske strukturmoment” (Gadamer 1975 s. 277).

Heideggers “*Dasein*” (menneskets tilværelse, vår væren-i-verden) blir for Gadamer til menneskets horisont. Min horisont er det jeg ikke klarer å se bortenfor (Gadamer 1975 s. 289). Gadamer hevder at selv om all tolkning skjer innenfor ens egen forståelseshorisont (fordi vi er betinget av at vi er historisk forankret og plassert i

verden), kan grundig lesing av tekster føre til en horisontsammensmelting av leserens horisont og tekstens horisont. Det fremmede integreres i det kjente, det ennå-ukjente i det allerede-kjente (Hauff, Heller m.fl. 2004 s. 24). Med horisont-sammensmeltingen forenes nåtid og fortid (Arnold og Sinemus 1983 s. 98). Forståelse oppstår i en dialog mellom leseren og teksten, og til slutt kan det oppnås en “enighet”, en sammen-smelting av horisonter. Dialogen med teksten innebærer at leserens erkjennelse blir korrigert, fordypet og utvidet, samtidig som leserens selverkjennelse øker (Arnold og Sinemus 1983 s. 98).

“Det som skjer i kunstopplevinga, er at tilskodar eller lesar blir dregen inn i eit spel mellom sine eigne forutsetningar på den eine sida, og kunstverkets insisterande, stadig påkallande meiningsstruktur på den andre sida. Situasjonen er genuint dialogisk: lesaren er ikkje lenger eit objektivt forståande sentrum, men blir sjølv gjenstand for dei spørsmål kunstverket stiller han.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 47)

Et sted i *Sannhet og metode* skriver Gadamer som om det var mulig *ikke* å ha noen horisont, som skulle gjelde mennesker som bare forholder seg til det aller nærmeste i livet (Gadamer 1975 s. 286).

Gadamer hentet også ideen om “kastethet” fra Heidegger, dvs. om hvordan det enkelte menneske er kastet inn i tilværelsen i en bestemt livssituasjon (land, språk, foreldre osv.). “Gadamer’s (1975, 1976) hermeneutics emphasises the role of the fundamental ‘thrownness’ of human life – that is, our ordinary, everyday situation – as well as its temporality and historicity, in which understanding and interpretation are inescapably embedded. In other words, the audience-citizen’s historicity, their specific socio-historical and cultural context, is crucial to their engagement with mediated forms of knowledge. Gadamer considers this historicity to be the consequence of both a biographical past as well as a cultural past, which both fashion the ‘hermeneutic situation’ of the audience, that is, the context of audience’s interpretive activity. It is important to recognise that to Gadamer, this ‘boundedness’ of understanding by specific socio-cultural conditions is not a negative phenomenon but quite the reverse: it is the very ground, fertile and enabling, that makes understanding possible. He gives this enabling condition the name ‘prejudice’ or ‘prejudgement’. These are both inevitable and indispensable to understanding, and are fashioned by the ‘tradition’ to which one belongs – a tradition that is bound up with one’s own biographical and socio-cultural history. Crucially for him, understanding involves the anticipation of meaning of the whole text based on prior knowledge of the nature of its constituents, as for instance in its generic features. He refers to this as ‘the horizon of expectations’, a set of assumptions that we take to the text. These assumptions however, are not fixed, but are modified constantly as we encounter texts. In other words, we continually revise our expectations of the whole text on the basis of our understanding of parts of it. It is useful to note here that this idea can be applied to other situations: the culturally, historically situated set of ‘prejudices’ also undergo constant revision. In other words, we constantly revise our cultural resources – and therefore our

prejudices and pre-judgements – as we encounter new experiences in the form of real and/or mediated events.” (Rawaswami Harindranath i [http://www.participations.org/volume%203/issue%202%20-%20special/3\\_02\\_harindranath.htm](http://www.participations.org/volume%203/issue%202%20-%20special/3_02_harindranath.htm); lesedato 03.06.14)

Leseren må ta utgangspunkt i kunne kunnskaper og antakelser, sine fordommer. Gadamer oppfatter fordommer som produktive for vår innsikt (Birus 1982 s. 134). I *Sannhet og metode* skriver han om “fordommer som er berettigete og produktive for erkjennelsen” (Gadamer 1975 s. 263). Han mener at forståelse av historiske fenomener er umulig uten fordommer, dvs. uten av vi tar utgangspunkt i den forståelsen vi har i vår egen samtid og av vår egen kultur og periode (Krogh 2012 s. 49). Fordommer er forut-meninger (Gadamer 1975 s. 279), og tilsvarer begrepet “doxa” hos sosiologen Pierre Bourdieu: tatt-for-gittheter. Vi råder ikke fritt over våre fordommer, og vi kan ikke skille tydelig mellom fordommer som skaper forståelse og de som skaper misforståelser (Gadamer 1975 s. 279). Fordommer er ikke bare nødvendige og fruktbare, de kan også hindre oss i å se sannheter og erkjenne sammenhenger i det materialet vi studerer (Gadamer 1976 s. 53). Fordommer er nødvendige, men det finnes både legitime og illegitime fordommer. De illegitime forstyrrer forståelsen og er vanskelige å korrigere. Legitime fordommer, “det at vi tilhører vår egen tid og vår egen kultur [er] en forutsetning for å forstå fortiden. Fordommer er ikke hindringer, men positive forutsetninger for forståelse. Ett sted må vi begynne for å forstå fortiden. Har vi egentlig noen annen mulighet enn å begynne med en innsikt som vår egen tid har gitt oss?” (Krogh 2012 s. 50)

“Elaborering eller utdyping handler om å finne “knagger” å henge den nye kunnskapen på. Jeg spør meg selv om hvordan det nye skal forstås – om det henger sammen med noe jeg vet fra før, noe jeg har hørt eller lest om?” (Pettersen 2016 s. 37)

Gadamer endrer konvensjonelle oppfatninger av hva en fordom (for-dom) betyr for forståelsen. Vi har *alltid* fordommer, bevisst eller ubevisst, og de kan mobiliseres produktivt i møtet med en ukjent eller kjent tekst. Fordommer er forutsetninger, og ingen er uten holdepunkter, fordommer, forhåndskunnskaper og -forventninger, interesser og oppfatninger når en forståelsesprosess begynner eller fortsetter. Det kan også hevdes at vi sanser og oppfatter verden på grunnlag av våre interesser og forventninger, ut fra konteksten vi er i. En vegg kan f.eks. være en hindring eller fin å spille ball mot. Den samme planten kan i forskjellige personers øyne være enten ugress, en prydplante eller en medisinsk nyttig plante. Gadamer vil “bestemme nærmere forståingsakta som ein prosess betinga av den forutforståingsstrukturen menneska til ei kvar tid står i” (Kittang og Aarseth 1979 s. 48).

Menneskets “erkjennelsesapparat er slik innrettet at ikke engang sansene gir et objektivt bilde av vår fysiske omverden, for vi sanser i helheter og siler bort data som ikke passer inn. Videre går iakttakelsene alltid inn i en tolkning – et nett av

forklaringer, vurderinger, tanker, holdninger og følelser som vi legger over verden og gir den mening med. Slik er det vi ureflektert oppfatter som virkeligheten, alltid en syntese av det objektive og det subjektive: et objektivt faktisk grunnlag fins i oss og om oss, men det er gjennom vår subjektive opplevelse vi forstår det faktiske og forholder oss til det. Denne subjektive tilegnelsen er dels individuelt, dels sosialt bestemt, men mest sosialt, for svært mye av den er basert på vaner som er kulturelt betinget. [...] Den menneskelige virkeligheten er en prosess som aldri stopper opp; virkeligheten er stadig under tilblivelse, fordi den har så mye av sitt grunnlag i den menneskelige bevissthet, og denne bevisstheten er igjen formet av en kultur som forandrer seg med historien.” (Åsfrid Svensen i Birkeland og Risa 1993 s. 81-82)

“[W]hile any act of interpretation must posit something as given, this given is not a fixed center around which all interpretations turn but rather a product of other interpretations which take something else as given.” (Culler 1983 s. 66)

Fordommene blir “satt på spill” og på prøve (Gadamer 1975 s. 289). Dette skjer blant annet når vi møter noe fra fortiden. Når leseren prøver å gi slipp på ikke-produktive fordommer i leseprosessen, arter det seg som å stille spørsmål til teksten. Gadamer hevder at opphevelse av fordommer innebærer å stille spørsmål (Gadamer 1975 s. 283). I den hermeneutiske forståelsesprosessen blir problemer forvandlet tilbake til spørsmål som får sin mening fra motivene for å stille dem (Gadamer 1975 s. 359). Det å skake og endre sine fordommer gjør det mulig å stille nye spørsmål til et verk (Gadamer 1976 s. 127). Det å stille spørsmål innebærer å åpne noe, legge noe åpent i en slags svevende tilstand (Gadamer 1975 s. 349). Gadamer vektlegger at en forsker må ha god fantasi. Fantasien gjør at vi stiller gode, produktive spørsmål (Gadamer 1976 s. 108).

“Artworks, like historical documents, are creations of a certain time and place. As such, they are replete with the presuppositions (the prejudices as Gadamer calls them) of those circumstances. How can we filter out these prejudices, and ensure we do not replace them with prejudices of our own? We cannot, says Gadamer. We must allow the two sets of prejudices to confront each other, when we shall find a meaning is disclosed that often goes beyond what the originator of the artwork intended. Doubtless there will be ambiguities, inconsistencies, particularly with a major thinker. But these hermeneutic adjustments – of our own presuppositions with those of the author or artist – are unavoidable, and indeed essential. They make interpretation and appreciation an ongoing act of understanding, a enlargement of ourselves through a fusing of horizons.” (Colin John Holcombe i <http://www.textetc.com/theory/hermeneutics.html>; lesedato 15.11.18)

Forståelsesprosessen fungerer som en samtale og et dialektisk vekselforhold mellom spørsmål og svar. Hvis vi blir truffet av teksten, er det fordi den stiller oss spørsmål (Gadamer 1975 s. 355). Men teksten er ikke et subjekt som kan tale til oss som en selvstendig enhet, det er vi som må skape dens tale (Gadamer 1975 s. 359). Gadamer hevder altså ikke at teksten stiller direkte spørsmål til leseren, men

snarere at den utfordrer leserens forutmeninger (fordommer) (Birus 1982 s. 135). I forståelsesprosessen undersøker leseren også sine fordommers (“forut-meningers”) legitimitet og gyldighet (Gadamer 1975 s. 252). Vi blir tiltalt av det overleverte slik at vi kan stille spørsmål til det (Gadamer 1975 s. 359).

“Å forstå et spørsmål innebærer å stille spørsmålet. Å forstå en mening innebærer å forstå den som svar på et spørsmål.” (Gadamer 1975 s. 357) “Vi prøver å rekonstruere det spørsmålet som det overleverte er svar på. [...] Men et rekonstruert spørsmål kan aldri stå i sin opprinnelige horisont.” (Gadamer 1975 s. 356). Leserens eller hermeneutikerens horisont strekker seg over den horisonten som vi oppdager at tilhører det overleverte. Gadamer mener at dette ikke åpner for vilkårighet i tolkningene av det overleverte, men er en grunnbetingelse for å forstå (s. 356).

Leseren justerer sin horisont til tekstens. Derfor finnes det ingen objektiv sannhet om et verk. Teksten preges av leseren, leseren preges av teksten. Forståelsen som oppnås gjennom å være i den hermeneutiske sirkel er for Gadamer “et forhold mellom *to horisonter*. Den ene er leserens horisont, den andre er den som blir representert av verket. For oss representerer verket en horisont, det samlede sett med forutsetninger som ligger i det, uansett om disse forutsetningene har vært bevisst til stede for forfatteren eller ikke.” (Krogh 2012 s. 55)

“It is always an historical subject who knows, and his or her historicity must be acknowledged, not only methodologically, but also in the construction of the object of knowledge. [...] Gadamer talks about objectivity in understanding but re-defines the concept to mean, not the absence of subjective elements, prejudices and values from knowledge, but the verification achieved by working them out in the circular process of hermeneutic investigation (Gadamer 1965: 252). *There is no point of view outside history.* Therefore any knowledge is historically bound, and (despite its ‘objectivity’ as defined by Gadamer) relative. To refer specifically to the understanding of literature, this means that we cannot talk of any single ‘true’ interpretation of a text. The interpretation will change with the situation, society and period of the interpreter. It is always a form of *re-interpretation*.” (Routh og Wolff 1977 s. 21)

Gjennom at leseren er oppmerksom på egne fordommer og eget standpunkt til det teksten handler om, framstår teksten mer i sin “annerledeshet” enn den ellers ville ha gjort, og to perspektiver kan bryne seg mot hverandre (Gadamer 1975 s. 253-254). Når vi er i en samtale, prøver vi noe ganger å forsterke samtalepartnerens argumenter for å fremme forståelsen av det samtalepartneren sier (Gadamer 1975 s. 276). Og i en samtale forandrer samtalepartnerne seg (Gadamer 1975 s. 360).

Gadamer mener at all forståelse med nødvendighet er historisk forståelse, fordi forståelse forutsetter en forbindelse mellom *da* og *nå* (Krogh 2012 s. 52).

Leseren står ikke utenfor helheten og delene i teksten som en nøytral instans. “Mens den tidligere hermeneutikken gikk ut fra at forståelsen av helheten preget forståelsen av delene, får vi nå [med Gadamer] en tanke om at forståelsen av teksten er preget av leserens fordommer og førforståelse. Denne forståelsen av teksten påvirker igjen leserens selvforståelse – opplevelse og forståelse av seg selv – leserens historiske situasjon. Forholdet mellom forståelsen av deler og av helheten i teksten er der ennå, men innenfor den videre sammenhengen mellom tekst og førforståelse.” (Krogh 2012 s. 52) Han minner om at “den hermeneutiske regelen at helheten må forstås fra enkeltdelene og det enkelte fra helheten” stammer fra antikkens retorikk (Gadamer 1975 s. 275).

For Gadamer innebærer det å forstå noe, alltid delvis å forstå seg selv, en “applikasjon” på seg selv, altså anvendt på ens egen situasjon, til å finne svar på ens egne spørsmål (Jean Grondin i <https://www.erudit.org/en/journals/pr/2008-v36-n1-pr2780/030555ar/>; lesedato 06.08.20).

Den hermeneutiske sirkel begynner med en foregripelse av helhetens mening, og deretter innganger til helheten via delene. Delforståelse utfyller og korrigerer helhetsforståelsen. Det er når vi opplever at alle delene stemmer med helheten at vi forstår (Gadamer 1975 s. 275). Målet for forståelsen er enighet om saken (Gadamer 1975 s. 276).

To av Gadamers viktigste poenger er:

“1 Vår forståelse er aldri uten forutsetninger. Vi begynner aldri på bar bakke, vi er nettopp alltid innenfor en horisont.

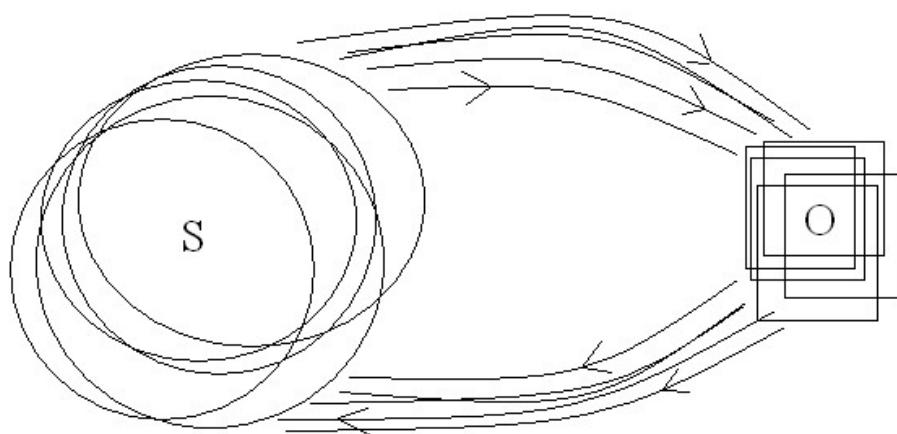
2 Men vi er ikke fanget av en horisont. I tanken om en horisont vil Gadamer også legge inn at vår forståelse alltid er under videre utvikling. Nye momenter kan dukke opp for oss – som vi nettopp pleier å si – i horisonten.” (Krogh 2012 s. 55) En horisont er et nett av forutsetninger og antakelser som er for komplisert til at noen person kan overskue det (Krogh 2012 s. 88).

Gadamer skriver i verket *Sannhet og metode* (1960) kun om “viktige” tekster som rommer en dyp, eksistensiell sannhet, dvs. klassikere. Disse litterære verkene har “en egen samtidighet med enhver samtid” (Gadamer 1975 s. 369). De krever ifølge Gadamer en slags hengivenhet fra leserne. Vi må respektere og være villig til å la oss lede av dem, være åpne for deres sannheter. Tittelen *Sannhet og metode* bør oppfattes ironisk, for det finnes ifølge Gadamer ingen systematisk framgangsmåte for å avdekke sannhet. Hermeneutikk dreier seg for han ikke om å utvikle framgangsmåter for å skape forståelse, men å oppklare betingelsene for at forståelse kan finne sted (Gadamer 1975 s. 279). Han er ikke opptatt av metode, men av filosofiske spørsmål knyttet til hva som skjer når vi forstår (Gadamer 1975 s. xvi). Hermeneutikken ligger forut for metodiske framgangsmåter (Gadamer 1976 s. 119). Og innen humanistiske fag ligner den erkjennelsen som oppnås, mer en

kunstners fruktbare intuisjon enn vitenskapelig, metodisk innhentet erkjennelse (Gadamer 1976 s. 40).

Den franske filosofen Paul Ricoeur har hevdet at en versjon av den hermeneutiske sirkel består i det at for å forstå noe må vi tro, og for å tro må vi forstå (1969 s. 381). Ricoeur mener at det aldri kan bli en ferdig mening i språket, at det dialogiske alltid åpner for ny mening. Og han oppfatter hermeneutikken som et konfliktområde (Marie Cusson i <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/1999-v27-n2-pr2780/030554ar/>; lesedato 06.08.20).

Mange hermeneutikere vil hevde at både leser/tolker (S = subjekt) og verket (O = objekt) forandrer seg under lesingen og forståelsesarbeidet med verket:



Verket er ikke et vanlig objekt, men et slags subjekt, eller halvveis mellom objekt og subjekt. Mellom to subjekter (leseren og verket) kan det være en dialog, en samtale. Gjennom forståelsen er ikke lenger teksten et “du”, men en kommunikasjonspartner som overskriver skillet mellom “du” og “jeg” (Gadamer 1975 s. 340). Forståelse er en dialog-prosess. Leseren stiller spørsmål til verket som verket på en eller annen måte besvarer, mens verket også “stiller” spørsmål til leseren. Leser og verk har hver sin horisont (språk, kontekst, tradisjon), og gjennom seriene av spørsmål og svar nærmer disse horisontene seg hverandre. Det fortidige, som forstås gjennom en hermeneutisk prosess med spørsmål og svar, hentes gjennom en slik samtale inn i vår levende samtid (Gadamer 1975 s. 350). Gadamer mener at når vi prøver å forstå en tekst, så prøver vi samtidig å forstå oss selv. Mening er subjektavhengig innen et kultur- og språkfellesskap.

“For Gadamer the text *speaks* in responding to the questions a reader puts to it. Gadamer does not give up the idea that the text is a partner in a dialogue. Hermeneutics itself is just this “coming into conversation with the text” (Gadamer 1994: 368). [...] Hence the unlimited readiness for dialogue which characterizes hermeneutics and which is philosophically justified by the trust in language and its ability to establish community. This does not mean that dialogue will always succeed. On the contrary, agreement is never certain and understanding is never

perfect. The dialogue cannot succeed, if success means conclusion, ending in a wordless, ultimate agreement. Dialogue never closes. Of course this does not mean that dialogue in its potential infinity does not reach a successful unity. But when can one then say that a dialogue has succeeded? Not certainly when we have learned something new, but rather when we come across the other to something new that we have not met before in our experience of the world. This something new changes and transforms us. Dialogue has a “transformative power” (Gadamer 1986-95: 2, 211). It is not a surplus of information. Important in the dialogue is the encounter with the you. Dialogue thus succeeds when the I has changed through the you, and the you has changed because of the other. “Conversation transforms both” (Gadamer 1986-95: 2, 188). After the dialogue one is no longer the same person as before. Paradoxically, a dialogue succeeds all the more, the less it comes to a close: the more the disagreements come to light, the more misunderstandings and non-understandings reemerge. Hence, the dialogue does not conclude, if the word, which the I addresses to the you and the you to the I, leads to new openness, from which, through new questions and answers, the dialogue can go further (Gadamer 2006: 393).” (Donatella Di Cesare i <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315771854.ch46#>; lesedato 12.01.24)

“Gadamer’s preoccupation with understanding grasped as the mutually transforming fusion of different cultural horizons is a contemporary expression of a problematic which reaches back to Herder’s attempt to ‘feel’ (empathize) his way into the perspective of another. Both hermeneutics and the arts of modernity are very much preoccupied with the question of strangeness and the desire to discover in it something of the familiar.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 439)

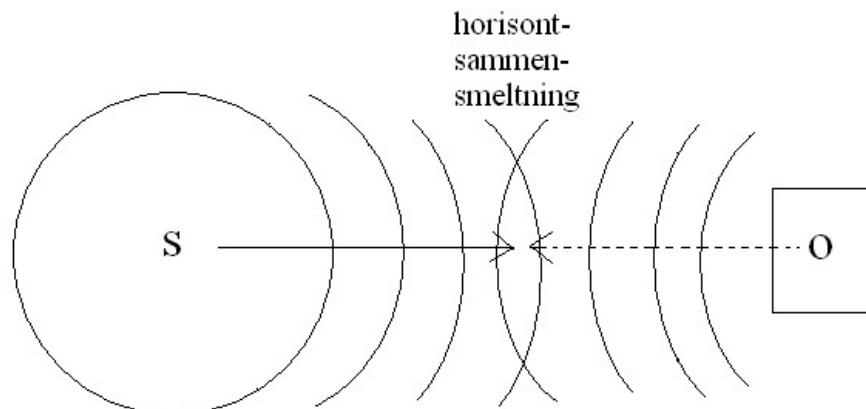
“A future hermeneutics must dissolve the object–subject binary in order to rethink the event of meaning as a participatory interaction between different hermeneutic agencies. It must reconstruct meaning-creation not as a subjective response to an otherwise independent world, but as one event within and as an expression of a world which turns out to be nothing other than a totality of interacting interpretive processes.” (Nicholas Davey i <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00071773.2017.1303115>; lesedato 23.04.21)

Hermeneutikken fremmer “a sensitivity which (precisely because it is conscious of how human understanding is irrigated by sources of meaning which can never be rendered fully clear and distinct) regards the attempt by theoretical reason to enlighten every aspect of art as, at best, naive and, at worst, tasteless. Such scepticism is fuelled by considerable reservations concerning the restricted notion of theory entertained by art practice. Under the influence of Nietzsche, both Heidegger and Gadamer are acutely conscious of how the unavoidable historical placement and finitude of the theoretician raise questions as to the legitimacy of universality of his or her truth claims about art. Both philosophers sense in such claims the imperious presence of a guiding subjectivity (will to power).” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 440-441)

I humanistiske fag blir forskningsobjektet og -temaet konstituert ut fra hvilke spørsmål vi stiller og hvilken hensikt vi har med å stille disse spørsmålene (Gadamer 1975 s. 269). Hermeneutikerens oppgave er “å-komme-i-samtale med teksten” (Gadamer 1975 s. 350). Det kan ikke skilles mellom subjekt og objekt, og heller ikke mellom form og innhold (form og innhold peker omslutter hverandre i et verk).

“Når Gadamer likevel mener at forståelsen av en overlevert tekst bygger på et forhold mellom spørsmål og svar, skyldes det den svært originale vrien han gir denne tanken: Det er teksten som spør, og vi som svarer! Gadamer sier bokstavelig: “At en overlevert tekst er gjenstand for fortolkning, betyr allerede at den stiller et spørsmål til fortolkeren” [...] Tekstens horisont er allerede en horisont av spørsmål, som den søker å svare på. [...] Den stiller nemlig det eller de spørsmål *den selv* svarer på. Og da er dette neste trinnet ikke så merkelig, for vi kan ikke forstå et svar uten å kjenne det spørsmålet det er ment å besvare. Hvis teksten vi fortolker, er et svar på et brennende spørsmål i samtiden, må vi vite hvilket spørsmål det dreide seg om, før vi kan si at vi har forstått teksten.” (Krogh 2012 s. 68-69) Forståelsen innebærer en opplevelse av tilhørighet til den tidsperioden som teksten sprang ut av, og en opplevelse av at verket også tilhører vår tid (Gadamer 1975 s. 274).

Gadamer oppfatter det som at leserens og tekstens horisonter endres gjennom en lese-/arbeidsprosess og til slutt faller sammen, og det innebærer bl.a. at leseren justerer sin horisont etter tekstens autoritet. Horisontsammensmeltingen innebærer en enighet eller samforstand mellom leser og verk.



Thomas Krogh skriver om Gadamers hermeneutikk: “Forståelse innebærer altså at to horisonter som er bestemt av hver sin periode, nærmer seg hverandre. Leseren justerer sin horisont ved å trenge dypere inn i verkets opprinnelige forestillingsverden. Dette kaller Gadamer *horisontsammensmelting* (Gadamer 1975 s. 359), og det er en slik tilnærming mellom leserens og verkets horisont som er det endelige resultatet av at forståelsen beveger seg i den hermeneutiske sirkel. [...] Dette viser,

etter mitt syn, igjen hvor tvilsomt det er å tilpasse hermeneutikk til hypotetisk-deduktiv metode. Siden vår førforståelse aldri er noe vi kan bli fullstendig klar over, er det nokså underlig å oppfatte den som en form for hovedhypotese som stilles opp så presist som mulig for å bli testet. *Skulle* man først sammenligne hermeneutikk med en slik metode, måtte man si at førforståelse svarte til den samlede sum av *hjelpe-hypotesene*, alle de ikke oppstilte og bare halvveis bevisste forutsetningene vi alltid gjør og må gjøre for å kunne teste hypotesene, de forutsetningene vi stiller til innsamlingen og formuleringen av data osv.” (Krogh 2012 s. 56)

Forståelse innebærer horisontsammensmelting (Gadamer 1975 s. 289). En horisontsammensmelting er ikke et møte mellom leserens og forfatterens horisont, men mellom leserens og verkets horisont, dvs. med “den meningshorisont som ligger i verket som helhet” (Krogh 2012 s. 94). Sammensmeltingen av horisonter innebærer en “formidling” mellom teksten og den tolkende leser (Gadamer 1975 s. 359). Gadamer framhever at bevissthet om historien er en form for selverkjennelse (Gadamer 1975 s. 221). “Det vi erkjenner historisk, det er vi til syvende og sist selv. Humanitenskapelig erkjennelse har alltid noe av selverkjennelsen ved seg.” (Gadamer 1976 s. 42) All forståelse er også selvforsråelse (Gadamer 1975 s. 246). Mennesket må i overleveringene finne det som er gyldig for en selv og som byr på en forståelig sannhet (Gadamer 1975 s. 287).

“Den meininga teksten har for ein tolkar i nåtida, er aldri identisk med ei rekonstruert historisk meining. Tekstmeining er alltid ein funksjon av tolkaren og hans forståingsbakgrunn. Sjølve den diakrone historiske samanheng som både meiningsproduksjon og forståing står i, må difor erkjennast som ein aktivt verkande prosess, ein tradisjonssamanheng som produserer både tekstane og dei spørsmål desse stiller tolkarane overfor, og tolkarane med deira fordømar og spørsmål. Denne aktivt verkande tradisjonsprosessen, der overlevering møter tolkande nåtid i eit stadig dialektisk samspel, kallar Gadamer “Wirkungsgeschichte”. Hans krav til tolkaren om å utvikle eit “wirkungsgeschichtliches Bewusstsein”, blir da først og fremst eit krav om å innsjå sin eigen historiske plass i ein spesifikk situasjon, definert av ein særeigen og avgrensa *forståingshorisont*.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 49)

“Forståelse kan ikke gå ut fra at leserens og verkets forståelseshorisonter er totalt forskjellige. Men man kan heller ikke gå ut fra at de faller sammen. Forståelse forutsetter både forbindelse og avstand. For å kunne forstå en annen horisont må vi altså tenke oss at det er en forbindelse mellom horisonten som preget verket, og vår egen. De må ha en viss tilknytning allerede i utgangspunktet. Verkets forutsetninger må virke videre. De må i en viss utstrekning fortsatt være til stede også i senere perioder, og i de horisonter som senere lesere lever i. Dette kaller Gadamer et verks *virkningshistorie*. Dette begrepet gir et avgjørende svar på det springende punktet i hele Gadamers hermeneutikk: Hvordan kan forståelse både være avhengig av vår egen periodes fordømmer, og samtidig gjøre det mulig å sette

*seg inn i en annen periodes horisont?* Svaret lyder: Denne horisonten lever videre i vår tid gjennom sin virkningshistorie. Det var dette punktet jeg fremhevet over da jeg sa at vår tids fordommer nettopp forbinder oss med fortiden. Denne form for forbindelse kalles nettopp tradisjon.” (Krogh 2012 s. 62) Tradisjoner er fruktbare å forstå noe ut fra, og gir “hermeneutisk produktivitet” (Gadamer 1975 s. 267). Vi kan ikke fri oss fra slik tradisjonstilhørighet. “Sant å si tilhører ikke historien oss, men vi tilhører den” (Gadamer 1975 s. 261). Gadamer understreker at det ikke finnes noe ståsted utenfor historien som vi kan forstå noe fra (Gadamer 1975 s. 357).

Hvis “we can accept the fact that interpretation is not tending towards some future, perfect, complete recovery of meaning, but is rather an act of preservation of the past in our present consciousness, then we can rehabilitate authority and reason, and give them a role to play in hermeneutics. Understanding, for Gadamer, is, then, ‘not so much an action of one’s subjectivity but the placing of oneself within the process of tradition in which past and present are constantly fused’ (Gadamer 1975: 258). An act of interpretation is therefore intersubjective, and contains elements which bind us to the tradition in which it is made: these are foreunderstanding, a ‘foreconception of completion’ (that is, the belief that only that which constitutes a unity of meaning is intelligible to us), and a necessary relationship to truth. [...] There is no longer a subjective interpreter and an objective textual meaning, but an intersubjective unity in time and a suprapersonal tradition whose traces in the individual – foreunderstanding, prejudice, foreconception and so on – are preconditions of understanding itself.” (Ian Maclean i Jefferson og Robey 1986 s. 133-134)

Gadamer mener at hermeneutikken må “innreflektere sin egen historisitet, der den forsøker å fange historiens gjenstand som en fortid prinsipielt uavhengig av fangstmannens nåtid. Av historikeren krever Gadamer virkningshistorisk bevissthet, og det vil først og fremst si bevissthet om den hermeneutiske situasjonen han står i overfor den historiske overleveringen. [...] For Gadamer er tidskløften rett forstått ikke prohibitiv for den historiske forståelsen, men tvert imot produktiv.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 173-174)

Forfatterens verk får mening fra forfatterens liv/biografi som igjen får mening fra den sosiohistoriske perioden forfatteren tilhører (Jean Starobinski i Spitzer 1970 s. 35).

“Gadamers traditionsbegreb [...] betydning heller ikke er bundet til en oprindelse, men kun får sin gyldighed gennem stadig tilegnelse og nye kontekster. Historien er ikke et skab med skeletter, vi bare kan åbne eller lukke, men er del af vores historiske væren og virker med som både baggrund og del i alle nye fænomener og betydninger. “Selv i livets stormfulde forandringer, fx under revolutioner, bliver der i den formodede forvandling af alle ting bevaret langt mere af det gamle, end man er klar over, og det smelter sammen med det nye og får ny gyldighed.”

Traditionen produceres til stadighed i sin virkningshistorie, og forståelsen er ikke bundet til en oprindelig betydning, men horisonter af gammelt og nyt, der smelter sammen.” (Munch 2012)

Det vi forstår inngår alltid i en virkningshistorie som er i kontinuerlig endring. Vi er underlagt “tradisjonens selvfølgelige herredømme” (Gadamer 1975 s. 265). De suksessive tolkningene av et gammelt verk inngår i verkets historiske dimensjon (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 40).

Et ord blir ikke bare bestemt av forholdet mellom dets uttrykk, dets innhold og hva i virkeligheten det henviser til, men også av hvordan ordet har blitt oppfattet og tolket gjennom tidene, og i hvilken tolkningstradisjon ordet blir brukt (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 127). De to sentrale dimensjonene i hermeneutikken er intersubjektivitet og det historiske (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 126).

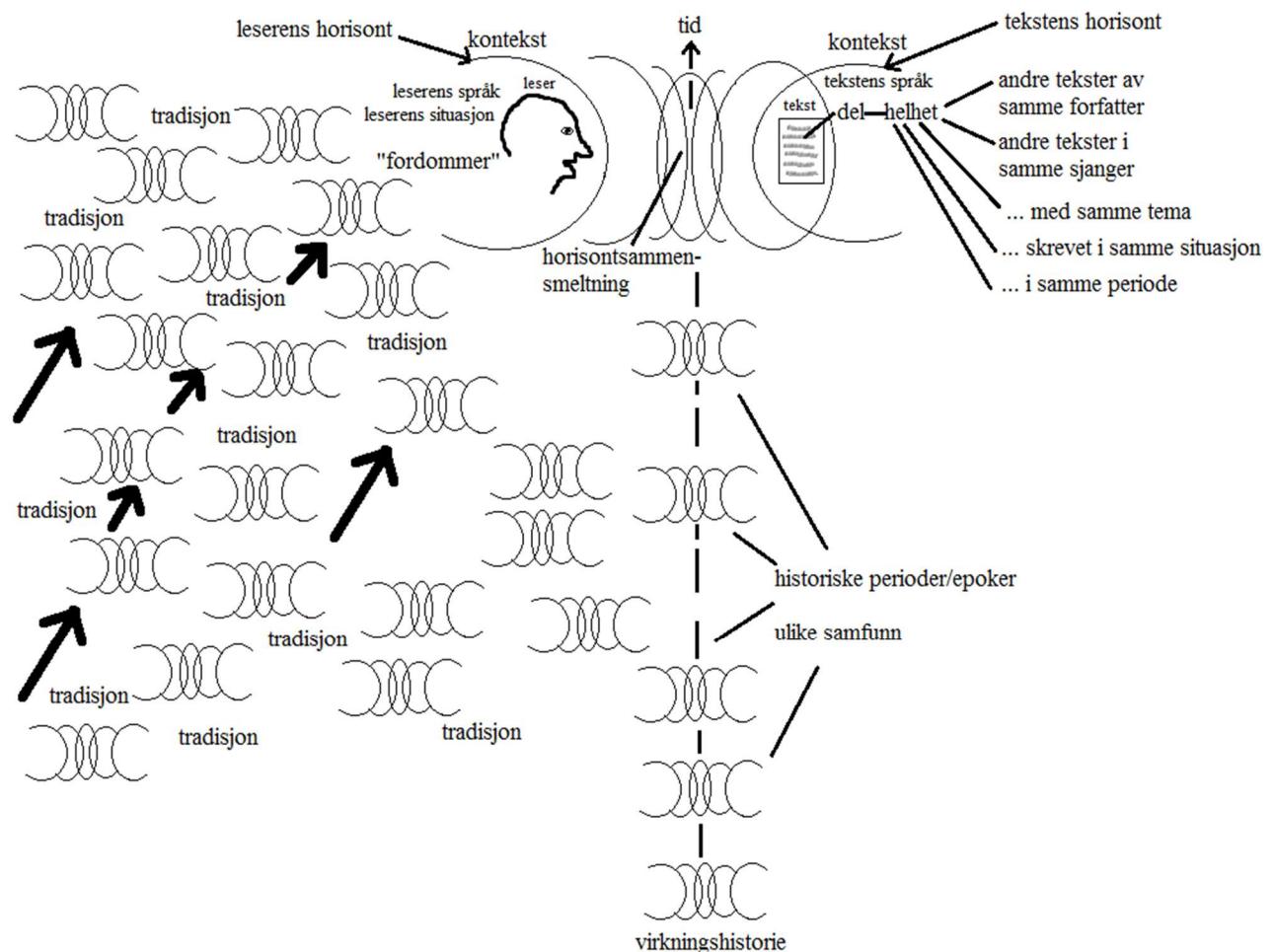
“The meaning of a work is its answers to the questions posed by a horizon of expectations. To understand the interaction between a work and the reading public we must reconstruct this horizon, which at a given moment is the result of three principal factors: previous understanding of the genre in question, the form and theme of earlier works assumed to be known, and the distinction between poetic and practical language, which will be differently situated in different periods.”  
(Culler 1983 s. 54)

Forståelse er ifølge Gadamer en virkningshistorisk prosess (Gadamer 1975 s. 283). “Virkningshistorie betyr altså at tidligere tiders forståelseshorisonter ennå virker inn på oss. Når vi ut fra våre fordommer kan forstå fortiden, er det fordi våre fordommer selv er frembrakt av virkningshistorien. Vi må derfor si at begrepet virkningshistorie er det mest fundamentale hos Gadamer. Det er nemlig virkningshistorien som frembringer de rette fordommene, de som forbinder verket og oss. Gadamer har også et annet ord for dette forholdet mellom moderne leser og teksten fra tidligere perioder. Han kaller det *tradisjon*. Tradisjon er forutsetningen for at en virkningshistorie kan oppstå. Det er ved hjelp av tradisjonen, den kulturelle overleveringen, at verkets horisont forplanter seg til vår tid og preger vår tids leser. Virkningshistorie og tradisjon er på denne måten tett sammenknyttet, virkningshistorie er et resultat av at det finnes tradisjoner som virker gjennom historien. Og virkningshistorien er i sin tur [...] forutsetningen for at det skal finnes leser i senere perioder med rette fordommer, leser som har den rette førforståelse for å forstå den fortiden de er et resultat av. Disse fordommene er igjen en forutsetning for at forståelsen kan oppstå. Vi kan derfor oppsummere Gadamers oppfatning [...]: Forståelse er bare mulig fordi vi står innenfor tradisjoner som forbinder oss med fortiden. Forståelse, hevder Gadamer, er alltid å ha et forhold til en virkningshistorie.” (Krogh 2012 s. 63-64) Leserens fordommer overfor et verk er “et produkt av verkets virkningshistorie” (Krogh 2012 s. 91).

Å forstå historien innebærer for Gadamer alltid erfaring av historiens virkning på oss (Gadamer 1976 s. 8). Historisk bevissthet innebærer å lytte til ulike stemmer fra fortiden, og selve overleveringen består av et stømmemangfold (Gadamer 1975 s. 268).

Den historiske avstanden betinger den hermeneutiske situasjonen som en leser eller forsker befinner seg i, og gjør at vi alltid er underlagt "virkningene av virkningshistorien". Den bestemmer på forhånd hva som for oss viser seg som verdt å stille spørsmål ved og å ha som forskningsgjenstand" (Gadamer 1975 s. 284). Avstanden "of two (or more) centuries cannot but work as a prism refracting all we perceive" (William Brennan sitert fra Lentricchia og McLaughlin 1990 s. 136-137).

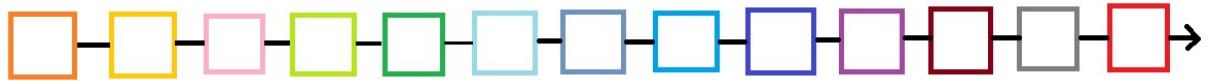
Tradisjoner er svært bestemmende for vår horisont og hvordan vi tolker:



De små halvrundingene i denne figuren viser tidligere horisontsammensmeltinger gjennom historien, fra mennesker som har levd og lest før personen øverst i figuren (som er i ferd med å oppleve en horisontsammensmelting med en tekst).

Alle tradisjon/overlevering skaper et fellesskap som stadig er under omforming. Vi befinner oss alltid i tradisjonen, men vi påvirker også tradisjonen gjennom vår

forståelse, i og med at vi tar del i “overleveringshendelsen” og dermed selv preger den videre (Gadamer 1975 s. 277). Et verk forblir ikke konstant gjennom historien, men forandrer seg stadig (på en tidslinje). Verket leses og forstås forskjellig fra person til person og fra periode til periode, ut fra hvilken kontekst det inngår i:



Verket er altså på en slags reise gjennom historien, der det stadig transformeres, selv om noe ved verket er konstant.

Kontekstene er som sirkler som omslutter hverandre, “epoken forklarer den rådende estetikken som forklarer sjangeren som forklarer verket som forklarer teksten” (Charles 1995 s. 92).

I et verk om hermeneutikk og dekonstruksjon skriver Jean Greisch dette om hermeneutikkens krav på universalitet: “Oppvurderingen av begrepene *autoritet* og *tradisjon* skal ikke forstås dogmatisk: Det betyr bare at tilhørigheten er mer fundamental enn alle misforståelser.” (i Forget 1984 s. 124-125) Gadamer oppvurderer verdien av tradisjoner, i motsetninger til f.eks. filosofen Descartes og opplysningstidens ønske om å bryte med tradisjoner for å frigjøre menneskeheten. Opplysningstiden avviste det fruktbare i fordømmer, den produktive rollen de har i en forståelsesprosess (Gadamer 1975 s. 255). Hermeneutikeren må sette den forutforståelsen som fordommene leder til, på spill, og dermed omforme og fornye sin forståelse (Gadamer 1976 s. 127).

“Sann autoritet behøver ikke å opptre autoritært”, hevdet Gadamer (her sitert fra Krogh 2012 s. 66). “Gadamers syn er klart nok: Det grunnleggende er at man aksepterer tradisjonens autoritet. Innenfor denne rammen, og først innenfor den, kan vi begynne å sjalte ut momenter ved den kulturelle overleveringen som vi ikke lenger finner overbevisende, eller rett og slett synes er undertrykkende. [...] Gadamer går så langt som til å hevde at vi i det første møtet med en tekst forutsetter at det den sier, faktisk er *sant*. Senere kan vi selvsagt nyansere og kritisere denne oppfatningen.” (Krogh 2012 s. 67) Gadamers syn på tradisjon og autoritet er antagelig preget av at han er oppfatt av de fundamentalt viktige tekstene i Vesten, f.eks. av Platon, Aristoteles, Cervantes, Goethe og Hölderlin. Gadamer søker etter “klassiske” verk som har noe allmenngyldig, tidsuavhengig ved seg, “en slags tidløs samtidighet, som for enhver samtid betyr nåtidighet” (Gadamer 1975 s. 272). Han sikter alltid mot konsensus, at teksten og leseren blir “enige”.

“[D]en klassiske teksten eig ein “fridom” og ein “overlegenhet” i forhold til si historisk bestemte mening, og representerer “eit medvit om den alltid varige eksistensen åt den betydning som ikkje kan gå tapt og som er uavhengig av alle tidsomstende” (ibid.), som gjer den til ein ideatype på den tradisjonskontinuitet

Gadamer meir eller mindre eksplisitt forutset for sin idé om den hermeneutiske situasjonen. Gjennom det klassiske verket blir den idealtypiske horisont-samansmeltinga omkring eit allment saksforhold som talar til oss i ein ubroten tradisjonssamanhang, lukkeleg uforstyrra av historiske omvekslingar og brot. Mykje av den kritikken som er blitt retta mot Gadamer for kulturkonservativ tradisjonalisme, har sitt grunnlag her.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 51)

Gadamer bruker aldri populær litteratur eller samtidslitteratur som eksempler. De teksten han forholder seg til har påvirket vestlig mentalitet, vært ekstremt nyskapende, bidratt til kunstneriske omveltninger og tilhører kanon. De er skapt av genier og har en lang virkningshistorie. Akkurat som alle andre mennesker står Gadamer i en tradisjon der det er noen forfatterskap han kan lese i original, har hørt om på skolen, liker eller misliker, har prioritert å studere osv.

“En av hovedinnvendingene mot hermeneutikken er nettopp forsøket på å skape helhet og indre sammenheng som sletter ut bruddpunkt i verket. [...] Jf. Hans Robert Jauss’ kritikk av Gadamer som går ut på at Gadamers tanker indirekte utelukker modernistiske tekster.” (Ilstad 2000 s. 41)

“Alltid overskridet meningen i en tekst dens forfatter. Derfor er forståelse ikke bare en reproduserende, men alltid også en produktiv atferd.” (Gadamer 1975 s. 280). Gadamer mener at det å forstå alltid er å forstå noe annerledes enn tidligere, forståelsen beveger seg stadig videre, og forståelseshorisonten endrer seg (Krogh 2012 s. 70). Hvis man forstår noe, forstår man det alltid annerledes (Gadamer 1975 s. 280). En tekst blir bare forstått hvis den blir forstått annerledes enn tidligere (Gadamer 1975 s. 292). Ifølge Gadamer er det en absolutt avstand mellom skaperen av et verk og senere tolkere av verket, en historisk avstand som aldri kan overskrides. Enhver tid må dermed med nødvendighet forstå verket på andre måter, og bruke verket til “å søke å forstå seg selv” (Gadamer 1975 s. 280). Et verk som tolkes blir aktualisert inn i en ny tid og inngår slik i virkningshistorien. Etter oss kommer andre til å forstå verket annerledes (Gadamer 1975 s. 355).

Men Gadamer mener samtidig at den individuelle fortolker må underordne seg tradisjonen for å forstå den, og at vår kritiske fornuft ikke strekker til overfor den overveldende tradisjonen. Tradisjonen eller den historiske overleveringen er for omfattende til at et enkeltmenneske kan overskue og ta kritisk stilling til den. Denne sistnevnte betraktningsmåten “kommer særlig til uttrykk i Gadamers beskrivelse av det han kaller et klassisk verk: Det er et verk som “fortolker seg selv”, og som “sier noe til enhver periode, som skulle det ha vært sagt direkte til den” [...]. Her er det tydeligvis ikke lenger noe behov for å overvinne den historiske avstanden. Men hvor blir det da av den stadige avstanden til teksten og av avhengigheten av våre egne fordommer? Selv om uttrykket “å fortolke seg selv” her er hentet fra Hegel, ble det faktisk opprinnelig brukt i teologisk hermeneutikk om vårt forhold til Bibelen. I forholdet til de klassiske tekstene virker det som om fortolkerens egen innsats blir redusert til null.” (Krogh 2012 s. 71) Dette kaller

Gadamer “foregripelse av fullkommenhet”, og innebærer en slags velvilje, og det fungerer som et redskap for å åpne seg for teksts horisont. Men han hevder også at leseren må “medtenke” sin egen historiske forankring.

Gadamer opererer med et autonomt kunstbegrep: “Et kunstverk er en hel verden, som er nok i seg selv.” (Gadamer 1975 s. 318) Foregripelsen av verkets fullkommenhet er en fordom, men er likevel et nyttig utgangspunkt fordi det inngir tillit til verket og tro på at det rommer “den fullkomne sannhet” (Gadamer 1975 s. 278). Men mange møter en litterær tekst med skepsis til dens sannhetsverdi.

“Gadamers tes att “endast det är förståeligt som verkligen framställer en fullkomlig meningsenhet (*Sinneinheit*)” rymmer en idé om verkets slutenhets som rimmar illa med den dynamiska inpassning av litteraturen – från satsnivå till genre- och traditionssystem – som hos Schleiermacher måste göras ständigt på nytt därför att ingen “fullkomlig meningsenhet” står att finna.” (Olsson 1987 s. 42)

Gadamer oppfatter forståelse og utlegning som det samme (Gadamer 1975 s. 366). Forståelse innebærer alltid utlegning, på en slik måte at utlegningen er forståelsens eksplisitte form (Gadamer 1975 s. 291). En tredje faktor integrert i fenomenet forståelse er anvendelse (s. 291). Den som forstår en tekst, ”tilhører” teksten og kan ikke unngå å applisere den på en eller annen måte (Gadamer 1975 s. 323). Gadamer hevder at forståelsen av en filosofisk tekst eller skjønnlitteratur krever anvendelse og handling, fordi forståelse alltid impliserer applikasjon av den meningen som er forstått (Gadamer 1975 s. 315).

“In his 1972 essay, “Semantics and Hermeneutics”, Gadamer comments, “Hermeneutics achieves its actual productivity only when it musters sufficient self-reflection to reflect simultaneously about its own critical endeavours, that is, about its own limitations and the relativity of its own position.” The irony in this statement is obvious. Hermeneutic consciousness arises at the point when consciousness is made aware of its hermeneutic failures. To put it another way, hermeneutic reflection is irrevocably bound up and associated with the impossibility of hermeneutics itself.” (Nicholas Davey i <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00071773.2017.1303115>; lesedato 23.04.21)

“Gadamer underscores with complete fixity of purpose that “only what really constitutes a unity of meaning is intelligible.” On the other hand, however, Gadamer himself “waters down” such finalizing claims in his book *The Relevance of the Beautiful*: “it does not mean that the indeterminate anticipation of sense that makes a work significant for us can ever be fulfilled so completely that we could appropriate it for knowledge and understanding in all its meaning. [...] To expect that we can recuperate within the concept the meaningful content that addresses us in art is already to have overtaken art in a very dangerous manner.” [...] “all efforts at trying to understand something begin when one comes up against something that is strange, challenging, disorienting.” [...] it also says to us: ‘You must change

your life! ” ” (Patryk Szaj i <http://fp.amu.edu.pl/tracing-traces-of-meaning-text-and-literature-in-postmodern-hermeneutics/>; lesedato 22.09.23)

For Gadamer innebærer å forstå en tradisjon en akseptering av at andre har forstått mer enn en selv (Krogh 2012 s. 85). Vi kan ikke ha oversikt over en hel tradisjon, og den bestemmer i bunn og grunn vår måte å oppfatte på. På samme måte er det umulig for enkeltmennesket å ha oversikt over og innsikt i sine egne fordømmer, og dermed kan denne personen heller ikke innta en kritisk stilling til dem som helhet. “Forståelse er bare mulig fordi vi selv er en større del av en helhet, som så å si fører oss med seg. Slik vi gripes av et kunstverk før vi begynner å analysere det, slik er vi alltid grepet av tradisjonen før vi kan begynne å skille mellom hva vi vil akseptere, og hva vi vil forkaste. At vi kan forstå, er bare mulig fordi det finnes en videre ramme vi ikke kan ha full oversikt over.” (Krogh 2012 s. 87-88)

Den tyske filosofen Jürgen Habermas var uenig i Gadamers syn at vi er underkastet tradisjonen. Habermas hevdet i en debatt med Gadamer at mennesker har fått “kritisk innsikt ved hjelp av vitenskaper som ikke var hermeneutiske, og som ikke var opptatt av å sette tradisjonene i forbindelse med vår egen tid. Disse vitenskapene var tvert imot opptatt av å kritisere tradisjoner, de ville betrakte dem utenfra for å se om de burde videreføres eller ikke. Dette kunne ikke Gadamer akseptere. Selvsagt ville også Gadamer si at tradisjoner kunne settes til side, på samme måte som vi kunne skille mellom sanne og falske fordømmer. Men tross alt var forståelsen av hva som var aksepterbar og ikke aksepterbar tradisjoner, selv avhengig – som all annen forståelse – av at man i bunn og grunn aksepterte tradisjonen. Det er nettopp det som ligger i påstanden om at den filosofiske hermeneutikken er universell. Den behandler et fenomen, nemlig forståelse gjennom overføring av tradisjoner, som er grunnleggende *overallt*.” (Krogh 2012 s. 78) Tradisjonen er et “flettverk” av overleveringer (Gadamer 1975 s. 321).

“It was the review by Jürgen Habermas (born 1929) of Gadamer’s *Truth and Meaning*, and the extended debate which followed, which brought hermeneutics to widespread notice. The two thinkers have much in common, but Habermas was a Marxist colleague of Adorno at Frankfurt, and saw tradition as a distortion of the human spirit. He stressed the liberating function of communication far more than Gadamer would allow [...] there are also distortions of language that are not falsifiable by demonstration, woven so deep that experience is imperceptibly coloured by them. How can language so tainted cleanse itself? Habermas has developed psychological suggestions of Jean Piaget and Lawrence Kohlberg that man has levels of cognitive and moral development latent within him, which wait for the right environment for their activation. Ultimately, truth cannot be grounded in evidence, but in consensus, though the two draw together in Habermas’s “ideal speech situation”. Here the participants are won over by force of argument, not by internal distortions of language or external pressures.” (Colin John Holcombe i <http://www.textetc.com/theory/hermeneutics.html>; lesedato 15.11.18)

Habermas aksepterer ikke tradisjonen slik Gadamer gjør. Han påpeker at tradisjonens verdier ikke kan godtas som uproblematiske eller nødvendigvis gode bare fordi de er overlevert til oss. Tradisjonen har ikke den autoritet som Gadamer gir den. I stedet for å tilslutte oss fordommer som stammer fra historiske tradisjoner, bør mennesket kritisk reflektere over tradisjonens makt (gjengitt fra Masiello 2012 s. 87). Habermas påpeker at språk brukes til maktutøvelse og herredømme, og derfor må tradisjonen undersøkes ideologikritisk (Arnold og Sinemus 1983 s. 100). Gadamer har svart Habermas at overleverte verdier i tradisjonen ikke alltid er tvingende, knugende eller uutholdelige (gjengitt fra Masiello 2012 s. 88).

“[H]ermeneutic philosophy attempts the mediation of tradition and is thereby directed at the past in the endeavour to determine its significance for the present; critical hermeneutics is directed at the future and at changing reality rather than merely interpreting it.” (Bleicher 1980 s. 233)

“Intressant är att även mer skeptiska hermeneutiker, som Jürgen Habermas eller Paul Ricoeur – vilka har försökt att integrera misstankens strategier i förståelseläran – gett uttryck åt samma tro på en slutlig sanning, en ideal tvångsfri gemenskap eller ett genomskinligt förnuft. Misstanke, som hos dem är psykoanalytiskt och ideologikritiskt inspirerad, står i tjänst hos ett förnuft som förverkligas i en målinriktad historia. Kan man tänka sig en hermeneutik som inte styrs av denna finala och idealiseringande riktning?” (Olsson 1987 s. 32)

Den tyske litteraturforskeren Hans Robert Jauss har hevdet at Gadamer har et ukritisk syn på tradisjoner og at Gadamer dessuten overser litteraturens samfunnsmessige funksjon, som kan være å befri mennesker fra f.eks. fastlåste religiøse og sosiale forhold (Arnold og Sinemus 1983 s. 101).

Tradisjoner har sine hierarkier og det går an å fokusere på overleveringer som er ikke-konforme, alternative og undertrykte av “historiens seierherrer” (Masiello 2012 s. 88). Habermas mener at det er mulig å stille seg kritisk til tradisjoner/overleveringer, og at kritisk refleksjon både er mulig og en like grunnleggende innstilling hos mennesket som det å akseptere tradisjoner og autoriteter (Krogh 2012 s. 88). “Habermas setter kravet om og mulighet for kritisk refleksjon opp mot Gadamers vektlegging av autoritet og tradisjon. I all tradisjon, hevdet Habermas, ligger muligheten for at den er oppstått gjennom vold og undertrykkelse. Uten å ville forkaste tradisjoner mente han at de alltid måtte underkastes en kritisk undersøkelse. Man kunne ikke begynne med å underkaste seg dem. Den grunnleggende enigheten som Gadamer snakker om, forut for all kritikk av enkelte trekk ved vår overlevering, er for Habermas mistenkelig.” (Krogh 2012 s. 86) Gadamer har et individualistisk-humanistisk dannelsesperspektiv, men uten oppmerksamhet rettet mot ideologi og undertrykkelse slik Habermas har. Det er påfallende at Gadamer ikke uttaler seg om samfunnsforhold eller politikk/ideologi i *Sannhet og metode*. Det er som han oppfatter det som irrelevant.

“Også i systemer som omfatter hele samfunnet, sier Habermas, må vi være oppmerksomme på at den grunnleggende enighet som tradisjonen har skapt, kan skyldes en falsk form for bevissthet – en form for tvang. [...] Gadamer s hermeneutikk gir ikke noen mulighet til å skille mellom en autoritet som blir frivillig akseptert [...] og en autoritet som blir anerkjent under tvang og press. [...] historien også er historien om makt og undertrykkelse – om hvordan forståelse og kommunikasjon er blitt hindret og fordred [...]. Habermas er opptatt av å vise til *hermeneutikkens grensefenomener*. Han vil påvise former for språkbruk som ikke kan forklares med tanken om at all menneskelig forståelse avhenger av overleverte tradisjoner fra vår kulturs historie.” (Krogh 2012 s. 82-83)

For Gadamer hører sannhet og frihet sammen (Gadamer 1976 s. 44). Gadamer er ikke bevisstløs når det gjelder muligheten for ideologisk påvirkning og “tilstivning”, som leseren og den humanistiske forskeren må prøve å fri seg fra (Gadamer 1976 s. 127).

Det forblir alltid uløste spørsmål innen hermeneutikken som problematiserings-diskurs. “[H]vordan vet jeg om min førforståelse gjør meg i stand til å avgjøre hva en annen har forstått eller misforstått?” (Krogh 2012 s. 60) Den som oppdager en tidligere tolknings “blinde punkt”, gjør det fra en vinkel som også har sine blinde punkter (Bohrer 1993 s. 112). En slik problematisering passer godt med dekonstruksjon som tolkningsstrategi. Dekonstruksjon har blitt kalt “radikal hermeneutikk” (Bohrer 1993 s. 181), og fokuserer blant annet på “det hermeneutiske mellomspillet av meningsopplading” der to kontrære tolkninger begge henviser til hverandre som uleselige (Bohrer 1993 s. 283).

Paul de Man, den mest kjente amerikanske dekonstruktivisten, skriver: “Prior to any generalization about literature, literary texts have to be read, and the possibility of reading can never be taken for granted. It is an act of understanding that can never be observed, nor in any way prescribed or verified. A literary text is not a phenomenal event that can be granted any form of positive existence, whether as a fact of nature or as an act of the mind. It leads to no transcendental perception, intuition, or knowledge but merely solicits an understanding that has to remain immanent because it poses the problem of its intelligibility in its own terms. This area of immanence is necessarily part of all critical discourse. Criticism is a metaphor for the act of reading, and this act is itself inexhaustible.” (1989 s. 107)

“Numerous complications arise, because the observing subject is no more constant than the observed, and each time the observer actually succeeds in interpreting his subject he changes it, and changes it all the more as his interpretation comes closer to the truth. But every change of the observed subject requires a subsequent change in the observer, and the oscillating process seems to be endless. Worse, as the oscillation gains in intensity and in truth, it becomes less and less clear who is in

fact doing the observing and who is being observed. Both parties tend to fuse into a single subject as the original distance between them disappears.” (Man 1989 s. 10)

“One would have to ask, according to [Jacques] Derrida, whether the condition of understanding would not be the limitless readiness for dialogue, the continuous relation to the other, but instead “the interruption of rapport, a certain rapport of interruption, the suspending of all mediation” (Derrida, in Forget 1984: 58). The suspicion of deconstruction overtakes the hermeneutic dialogue. Deconstruction seems to offer an alternative view, because it prefers the interruption, maintains dissonance, preserves the difference and the otherness of the other, which cannot be appropriated, as well as the impossibility of understanding. [...] The psychoanalytic dialogue, which aims to understand not what the speaker wants to say, is an extreme manifestation of such a *rupture*, of such a break.” (Donatella Di Cesare i <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315771854.ch46#>; lesedato 12.01.24)

John D. Caputos bok *Radical Hermeneutics* (1987) “asserts that Derrida’s and Gadamer’s ontologies of the work of art are, in spite of everything, significantly dissimilar from each other – whereas Derrida’s “trace” refers only to other “traces” (a dislocated deconstructive circle), Gadamer’s “fragment” connotes the existence of a whole (the hermeneutic circle): “The Gadamerian fragment is a *symbolon* which is to be fitted together with its missing half, which is a perfect match for it, a token by which we can recognize infinity, the whole, the holy. The remain(s) in deconstruction are the [...] *symbolon* which was shattered too badly ever to be fitted together, indeed which never was a whole.” [...] radical hermeneutics, i.e. preserving its integrity in the face of the meaning-generating structure of every kind of sign, setting before itself the imperative of not misrepresenting its “real,” random, unsteady condition, not grounded in any “transcendent *signifié*,” aware of the fact that – as Michał Paweł Markowski says – all understanding is “contaminated with non-understanding.”” (Patryk Szaj i <http://fp.amu.edu.pl/tracing-traces-of-meaning-text-and-literature-in-postmodern-hermeneutics/>; lesedato 22.09.23)

“The claim that all readings are misreadings can also be justified by the most familiar aspects of critical and interpretive practice. Given the complexities of texts, the reversibility of tropes, the extendibility of context, and the necessity for a reading to select and organize, every reading can be shown to be partial. Interpreters are able to discover features and implications of a text that previous interpreters neglected or distorted. They can use the text to show that previous readings are in fact misreadings, but their own readings will be found wanting by later interpreters, who may astutely identify the dubious presuppositions or particular forms of blindness to which they testify. The history of readings is a history of misreadings, though under certain circumstances these misreadings can be and may have been accepted as readings.” (Culler 1985 s. 176)

“Because the text, as a tangle (from the Latin *texere*) of textual folds, layers, and tucks, conditions reading as their deconstruction, that is, unwrapping (or, as we often now hear in English, unpacking). In Derrida’s view, however, this work must remain endless, since a fold or wrinkle – *le pli* – is that “elementary” element in the text that makes impossible its semantic closure. A full *ex-pli-cation* of the text’s meanings, in the sense of smoothing out all of their folds, therefore turns out to be impossible. [...] Derrida, in his postmodern hermeneutics, propose a particular close reading strategy, which is attentive (close) but differs from the method developed by the New Critics in not being *closed* but rather open to all of the contexts that those American formalists sought to eliminate. Because the text does not constitute a finite whole, but is, as Kalaga says, “‘profligate.’” In activating its energies, I must take into consideration all the analytical tools available to me, but I always perform that analytical work with consideration to *myself*, accenting what binds *me* to the text, what touches or moves me, and naturally *allowing* the loss of other meanings. In this sense understanding is never complete, and this results both from the finitude of the interpreter and from the “trace” structure of the sign. This radical hermeneutic faithfulness to the text would thus be a faithfulness that is ... unfaithful. If for Derrida, each signifier is itself to the extent that it is beyond itself, then at the level of interpretation there is a kind of “betrayal” of the text that corresponds to that paradox: the identity of the sign as something denotative is betrayed, but is betrayed in order to be able to continue signifying, to keep from solidifying its play, and to keep from identifying with it in some kind of tautological interpretation, but rather render respect to its otherness.” (Patryk Szaj i <http://fp.amu.edu.pl/tracing-traces-of-meaning-text-and-literature-in-postmodern-hermeneutics/>; lesedato 22.09.23)

“Ubestemmelighedens hermeneutik” innehører “en accept af at den litterære tekst er *heterogen*, at den rummer en flerhed af ureducerbare, hinanden modsigende betydninger. Ethvert forsøg på at trænge hinsides betydningens uafsluttelighed er derfor på forhånd dømt til at ende i en logisk apori eller blindgyde. Ifølge [Geoffrey] Hartman er denne hermeneutik det eneste adækvate svar på enhver litterær teksts modstand mod at blive reduceret til en blot referentiel eller kommunikativ funktion; jo mere pres kritikeren lægger på teksten for at få den til at “åbne sig”, give meningen fra sig, jo mere modstand yder den, jo mere ubestemmelig bliver den. Idet ubestemmeligheden principielt holder fortolkningen åben i det uendelige bliver den derved selve litteraturstudiets og litteraturkritikkens *raison d’être*. Modsat den praktiske kritik, som ser fortolkningsakten som et blot middel til at fastlægge betydning og derfor “lukker” akten for tidligt, så kan den filosofiske kritik med tekstens uendelige udsættelse af betydning bringe selve fortolkningsprocessen i forgrunden” (Andersen og Hauge 1988 s. 90).

Den tyske litteratur- og medieforskeren Jochen Hörisch har kritisert hermeneutikken for å tolke mening ut av alle fenomener, som han kaller “viljen til semantisk makt” (sitert fra Glaser og Luserke 1996 s. 24). Dette reduserer fenomenene, gjør dem enklere enn de egentlig er. Hans synspunkter i boka

*Forståelsesraseriet: Kritikk av hermeneutikken* (1988) ligner synspunkter innen dekonstruktivismen.

Tyskeren Friedrich Schlegel skrev ved århundreskiftet 1799/1800: “Det finnes en direkte negativ ikke-forståelse og en positiv ikke-forståelse” (her sitert fra Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 41). Enhver tolkning må ta hensyn til at virkeligheten er motsetningsfull, og noe må alltid forblи uklart, i mørket, i kaoset (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 42). “Schleiermacher börjar, under tryck av Friedrich Schlegel, att systematiskt utforma förståelseläran redan mellan 1805–1809.” (Olsson 1987 s. 140)

Hermeneutikkens prosjekt er “i individualitetens tjeneste å redde det ikke-konforme, det ikke-identiske, det som i sin forskjellighet kveles og ødelegges av maktens disposisjoner” (Frank 1984 s. 569). Manfred Frank hevder derfor at hermeneutikken impliserer en etikk.

Franskmannen Paul Ricoeur har delt hermeneutikk inn i to retninger, en autoritetstro retning som stammer fra tolkning av religiøse tekster, og som forutsetter respekt og lydighet overfor det overleverte. Slik hermeneutikk vil “finne tilbake til og holde fast ved den overleverte mening i budskapet” (Krogh 2012 s. 89). Den andre retningen er derimot preget av tvil og kritikk, for å gjennomskue og avsløre. F.eks. kan en tekst mistenkes for egentlig å uttrykke noe helt annet enn det den tilsynelatende gjør. Hermeneutikeren skal rive ned det falske, illusionene, løgnene. Det må derfor leses/forskes med mistenkshet overfor tradisjonene og det overleverte, med “mistankens hermeneutikk”.

“Ricoeur deler moderne hermeneutikk inn i to hovudkategoriar: den positive, meiningsstadfestande eller meiningsrekonstituerande hermeneutikken, og den “kritiske” hermeneutikken eller “mistankens hermeneutikk”. [...] skille mellom to motsette hermeneutiske grunninteresser, på bakgrunn av dei distinksjonane Ricoeur drar når det gjeld hermeneutikkens historiske endringar og med impulsar frå Habermas sine eigne erkjenningssteoretiske kategoriar : a) ei verdistadfestande eller verditraderande interesse, som loyalt siktar mot å gjenskape det koherente meiningsuniverset i ein tekst, anten ut fra ei innleving i forfattarsubjektiviteten, eller ut fra ei formulering av det “saksforholdet” teksten talar om; b) ei verdikritisk og -analytisk interesse, som tar sikte på å løyse opp meiningssamanhangane og dra fram i lyset dei underliggende, umedvitne impulsane og konfliktane som styrer meiningsproduksjonen. Den verdistadfestande hermeneutikken ønskjer å forsona tekstens motsetnader i ein meiningssyntese; den verdikritiske hermeneutikken ønskjer å bløtleggje tekstens produktive motsetnader og relatere desse til utanomtekstlege forhold. Med ei litt anna formulering kunne ein seie at den verdistadfestande hermeneutikken spring ut av ei dialogisk interesse for tradisjonen, medan den verdikritiske hermeneutikken er borene oppe av interessa for ein kritisk analyse av tradisjonen.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 15 og 17)

“It is a method which does not take the texts’ apparent contexts and intentions at face value, but looks at the doubts they repress or leave unsaid and how this repressed or “absent” element can undermine or undo what the text says. This method has been described as “reading against the grain.” In many ways it resembles the interpretive method of psychoanalysis, which proceeds by going beyond the surface or “manifest content” of our dreams and actions, to the repressed or unconscious “latent content” that is presumed to lurk below. [...] Read against the grain, what these works prove to be about is not the truths and values that traditional interpretations have found in them, but rather the uncertain, indeterminate nature of their own status as representations. [...] Literary works “thematize” (or take as their theme) those conflicts that make them indeterminate – conflicts between the claims the works make to tell the truth, represent the world, and present an authoritative picture of things, and the way their status as language and fiction calls these claims into question. In other words, the theory is not only that literary works are indeterminate, but that they are at some level commentaries on their own indeterminacy.” (Lentricchia og McLaughlin 1990 s. 171-172)

Den franske filosofen Michel Foucault ønsker “en avsløringsmetode, en delegitimeringsmetode med utgangspunkt i språket [...] [genealogien] bevarer de historiske gjenstandenes enestående karakter. Genealogen forklarer ikke ved å redusere et fenomen til et eksemplar av en art eller medlem av en klasse, eller ved å betrakte fenomenet som et middel til et fjernt mål som til sist ble realisert eller forhindret. Genealogen avslører historiens tilfeldige spill, dens sprang og kast. Den genealogiske analysen går ikke ned til et fast og sikkert grunnlag, søker ikke enkle, varige og vesentlige sannheter, men vil forstå overflatens blafrrende mysterier. Genealogen mangler tillit til de identiteter som etableres i historien, og betrakter alle store begreper som forsøk på å kalle de mangfoldige, kryssende perspektivene til orden, oppstilling og inspeksjon. Genealogen er radikal nominalist. Tingene er uten vesen. Hvis de fremtrer med et vesen, dreier det seg om lånte fjær. Foucault slutter seg direkte til Nietzsches perspektivisme, og sier at fortolkningen er en uendelig oppgave av den enkle grunn at tingene ikke har noe vesen som kan fortolkes! Som metode er det tvert imot genealogiens oppgave å vise hvordan motivene vandrer fra fortolkning til fortolkning. Både i Nietzsches og i Foucaults skikkelse vil genealogen peke på at historien ikke har noen dypere lovmessighet. Den har ingen plan, nødvendighet eller formål. Genealogens oppgave er tvert imot å påpeke feiltagelsenes, vilkårighetens, tilfeldighetenes, katastrofenes, løgnens og ulykkenes dominerende bidrag til ethvert historisk resultat.” (Eriksen 1989 s. 258-259)

“Fiksjonen, illusjonene og det imaginære blir igjen et sentralt virkelighetsområde. Nietzsche setter strek for de samtaler fornuften hadde holdt med seg selv siden 1700-tallet. Han betrakter fornuften som skinn, maske og overflate og vil opplyse den ut fra noe annet enn fornuften selv: Fornuft er bare en av maktens fremtredelsesformer! Kritikk og dialektikk fortenges av avsløringer, mistenkliggjøring og demaskeringer. Nietzsche hører alltid noe annet som taler i

og gjennom fornuftens. Den totale ideologimistanke avbryter all diskusjon på fornuftens og bevissthetens eget plan.” (Eriksen 1989 s. 326) “Venstrehegelianerne, Nietzsche, Freud og Foucault driver opplysningsprosjektet videre ved å avsløre fornuftens uformuftige grunnlag og avdekke bevissthetens ubevisste forutsetninger.” (Eriksen 1989 s. 328)

“Nietzsche argued that categories of figuration masquerade as categories of Reality, of Truth, of Essence, when they are merely one of many different possible interpretations or points of view. [...] The process of knowledge for Nietzsche is a process of incessant appropriation, figuration, deciphering, or interpretation. It is not a disclosure of truth about the thing-in-itself or a manifestation or view of *the* Thing, *the* Reality, or Being. As in the eating of food, figuration involves fitting new material into old schemes, ‘making like’, what is new. [...] Like the world, like the body, like truth, the mind or knowing subject is also a result of figuration and of interpretation.” (Wheeler 1993 s. 19)

“Critical reading is concerned with the internal contradictions of texts, which come into the light if you confront the surface and deep layers. [...] Critical reading is motivated by various desires and pleasures. In many ways (but certainly not all), they probably differ from the ordinary reader’s pleasures. The critical reader values the interpretation of signs, advanced problem solving, unexpected connections, textual contradictions, and hidden patterns. [...] critical desire often goes hand in hand with political desire – with the belief that demystifying readings can make a difference and that such readings can, however slightly, upset the status quo and have emancipative effects.” (Magnus Persson i Rothbauer, Skjerdingstad m.fl. 2016 s. 32 og 34)

“The critic, like the detective, refuses to take surface meanings at face value; the text, like the criminal suspect, must be scrutinized, interrogated, and made to yield its hidden secrets. Interpretation pivots on a skeptical and adversarial relationship to its object; the text, in George Levine’s memorable phrase, is treated “as a kind of enemy to be arrested.” While ordinary readers, just like hapless Watson, are easily deceived by the evidence of their eyes, the professional reader, whether critic or detective, presses below distracting surfaces to the deeper meaning of signs.” (Rita Felski sitert fra Rothbauer, Skjerdingstad m.fl. 2016 s. 33) “Felski mentions that there are also big differences between the detective story and the hermeneutics of suspicion. Normally, the detective story does not reveal the killer from the outset, but this can very well happen in a piece of critical reading. The critic gladly names the guilty one right from the beginning – for instance, patriarchy, racism, or capitalism (or why not all three of them?). In critical reading, the question becomes not so much who did it but *how* it was done.” (Magnus Persson i Rothbauer, Skjerdingstad m.fl. 2016 s. 33)

Hermeneutikk overlapper på noen måter med semiotikk, læren om tegn. Hele den menneskelige og menneskeskapte virkelighet er sammenvevd av tegn. Tegn må

tolkes og forstås. Tegn kan være gjenstander, handlinger, tekster osv., ofte i kompliserte samspill. Ricoeur mener at tekster "kan være modeller for forståelse av handlinger" (Krogh 2012 s. 95).

Fortelleren i den britiske forfatteren George Eliots roman *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1871-72) sier i kapittel 3: "Signs are small measurable things, but interpretations are illimitable".

Renessansehumanisten Erasmus fra Rotterdam sammenlignet det å finne en mening som var akseptabel for de kristne i hedenske skrifter fra antikken, med det å dechiffrere hieroglyfer (Cavallo og Chartier 2001 s. 251). Hieroglyfene utgjør en tilsynelatende uforståelig overflate som bærer en dyp mening.

Analysebegreper brukes ofte heuristisk, dvs. som verktøy som skal være til hjelp for fortolkning og som fungerer erkjennelseskapsende ("heuristisk" er noenlunde synonymt med "erkjennelsesmessig"; Wolff 1982 s. 16). Et kunstverk kan ifølge Gadamer aldri "uttømmes" gjennom språkets begreper, heller ikke gjennom beskrivelser av (kunst)verkets historiske kontekst (Gadamer i Forget 1984 s. 26).

På 1960-tallet knyttet talieneren Emilio Betti an til "the legacy of Schleiermacher and Dilthey. Hermeneutics, for Betti, should confine itself to the epistemological problems of interpretation, and not try to engage with the deepest conditions of human existence. Speech and texts, Betti argues, are objectified representations of human intentions. To interpret their meaning is to breathe life into these symbolically mediated intentions. This is possible because although the interpreter's individuality and the individuality expressed in the text are constitutively different, the interpreter may overcome her own point of view in order to get a grasp on the meaning of the text. At issue is an attempt to re-create the original process of creation: not in order to reach the psychological state or content of the author, but to get at the true and only meaning of the text." (Bjørn Ramberg og Kristin Gjesdal i <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>; lesedato 11.08.14) Betti var jurist, og var skeptisk til det han oppfattet som Gadamers subjektivisme og relativisme. Han kritiserte Gadamer for ikke å tillate noen objektiv gyldighet i en fortolkers arbeid (Arnold og Sinemus 1983 s. 98).

"Emilio Betti is an historian of law and a greatly respected authority on the theory of interpretation who has taken issue with Gadamer (Betti 1962: 38-64). His criticisms are taken up by Gadamer in the Preface to the second edition of *Wahrheit und Methode* (1965). The main point of contention, again, is the possibility of objective interpretation. Against Gadamer, Betti argues that we can devise reliable criteria for correct and valid interpretation (Betti 1962: 41). He agrees with Gadamer that it is impossible for a historian to abandon entirely his or her own standpoint – to be 'outside history' – but his less radical view is that the present (the historian's own *Dasein*) directs the interest of understanding, but stays out of the process of understanding itself (op. cit. 46). [...] Betti goes beyond this

interpretive stage in an attempt to situate the textual meanings within the broader structure of macro-cultural formations.” (Routh og Wolff 1977 s. 21 og 27)

“The thesis that every text must be understood within the context of its historical period – and so that the intentions and results of the author are a function of his historical perspective (political, social, economic, psychological, scientific, and so on), that even the senses of words undergo change through historical transformation, that there is no enduring stratum of human nature, and consequently no problem, let alone solution, apart from a given historical formulation – leads inexorably to the conclusion that *there is no meaning of the text to be grasped by the reader who belongs to a different historical perspective*. [...] To interpret a text is in fact to produce one’s own text.” (Rosen 1987 s. 164)

“[T]he commentator, drawing upon previous commentaries upon the text, can identify common responses and thereby decipher what was called the *intentio auctoris*, the intention of the author, which has been described by A. J. Minnis: “*Intentio auctoris (intentio scribentis)*. The intention of the author. Here the commentator explained the didactic and edifying purpose of the author in producing the text in question. [...] there was rarely any attempt (at least, not until very late in the Middle Ages) to relate a person’s purpose in writing to his historical context, to describe an author’s personal prejudices, eccentricities and limitations. The commentators were more interested in relating the work to an abstract truth than in discovering the subjective goals and wishes of the individual author. The *intentio auctoris* [...] was considered more important than the medium through which the message was expressed.” (Minnis, 1988: 20-21) [...] Minnis notes that the *intentio auctoris* is linked to an “abstract truth” rather than “the subjective goals and wishes of the individual author”. The author is a conduit for meaning, not a semantic arbiter – in other words, the medieval author is not the Author-God. [...] Unsurprisingly, for the medieval commentator, God is the Author-God, the *deus artifex*, who makes the author a conduit for the abstract truth of which Minnis speaks.” (Steve Brie og William Rossiter i <https://pdfs.semanticscholar.org/5f41/002f8bdf74f64295e782e22f7ab8ff21486a.pdf>; lesedato 13.02.20)

“[A]fter the analysis of the grammatical structure of a text and an interpretation of the words following correct lexicographic viewpoints, the deeper meaning of a text as a whole can be unlocked only if the *scopus* of the author of the text, i.e., the original underlying purpose and intention of the discourse, is grasped.” (Seeböhm 2004 s. 40)

Den amerikanske litteraturforskeren Eric Donald Hirsch hevder i bøkene *Validity in Interpretation* (1967) og *The Aims of Interpretation* (1976) at et litterært verks mening forblir uendret over tid. Det finnes en riktig måte å lese/tolke på, og det er å lete etter forfatterens intensjon med sin tekst. Denne endrer seg ikke gjennom at forfatteren dør og nye leser kommer til. Gadamer kan kritiseres for å være relativist. Tekstens mening er aldri “den samme”, den endrer seg for hver

tidsperiode og hver fortolker. Forståelsen er alltid historisk, plassert på en tidsakse. Hirsch avviste den relativismen som oppstår hvis det ikke finnes noen fastlagt mening som vi kan arbeide oss fram til. Forfatterintensjonen som skaperen av verket har lagt i sitt eget verk, bør ifølge Hirsch være målestokken for enhver tolkning av verket.

Forfattersubjektets enhet blir en slags garanti for meningens enhet, i et ekvivalensforhold der den individuelle identitet binder fast en “unik mening” (Sauvaire 2013 s. 27). Hirsch er klar over at forfatterens intensjon ikke er direkte tilgjengelig, og at ingen innlevelse kan garantere at intensjonen er funnet, men han hevder at intensjonen kan leses ut av forfatterens tekst (Arnold og Sinemus 1983 s. 99). Det er en utfordring av gjennom skrivingen av teksten forandrer forfatteren sine hensikter med teksten (Brackert og Lämmert 1976 s. 26), men den ferdige tekstsens intensjon vil ifølge Hirsch ligge fast i selve teksten.

“Gadamer’s denial of any absolutely valid interpretation of texts earns him the criticism of E. D. Hirsch Jr, who labels Gadamer’s position ‘hermeneutical skepticism’ (Hirsch 1967: viii). According to Hirsch, the hermeneutic method is the best method for literary interpretation, but hermeneutics can, after all, be objective.” (Routh og Wolff 1977 s. 21)

Hirsch skiller mellom en tekst objektive mening og dens subjektive betydning. Forskjellen mellom “meaning” og “significance” hentet Hirsch fra den tyske matematikeren og logikeren Gottlob Freges distinksjon mellom “Sinn” (“mening”) og “Bedeutung” (“betydning”) (Arnold og Sinemus 1983 s. 99). Virkningshistorien forandrer ifølge Hirsch tekstsens betydning, men ikke dens mening. *Litteraturvitenskapen* skal etter Hirschs oppfatning finne tekstsens objektive mening, mens han derimot mener at *litteraturkritikken* dreier seg om å se teksters anvendelse i ulike historiske situasjoner (gjengitt fra Arnold og Sinemus 1983 s. 99).

I artikkelen “The Science of Interpretation, and the Art of Interpretation” (1970) skriver litteraturforskeren Michael Hancher: “The proposition that any given interpretation will correspond with greater or lesser validity to the actual meaning of a text, depends on a prior proposition that such an actual meaning really does exist as an object of potential knowledge. Which in turn requires that the meaning of a text be single, fixed and determinate, not multiple, subject to change or indeterminate. [...] For various practical and ethical reasons Hirsch identifies the single and reproducible meaning of a text with the meaning explicitly and implicitly meant by the author in his full consciousness and unconsciousness at the time that he completed it. What the text means is what its author meant – a specific and knowable fact. To skeptics who would argue that we have no way of knowing with certainty intentions in the mind of another person, particularly a person of the distant past, Hirsch replies convincingly that though absolute certainty is not possible, a degree of probability is, and that anyone who believes that such probability must in the nature of things be virtually nil, is the captive of a dogmatic

skepticism that is both unprovable and irrefutable (though it can be sharply qualified by appeal to ordinary felt experience). What the text means, therefore, is what the author meant; and it is the duty of the interpreter to expound to the best of his ability that meaning in all its singularity. The function of interpretation is to bring others “to see the object as in itself it really is.” On the other hand the function of “criticism,” as Hirsch redefines that word, is to investigate what he calls the “significance” of the perceived objective meaning, by noting the ways in which that meaning relates to various other components of our knowledge and experience – such as, for example, a certain social or ethical code; a certain criterion of aesthetic value; the meaning of another text.” (<https://www.jstor.org/stable/pdf/2908110.pdf>; lesedato 14.06.22)

Mange har vært uenige med Hirsch, blant dem litteraturforskeren Jonathan Culler: En teksts mening “is not essentially or even primarily a question of what the writer knows, certainly not a question of what he has in mind, for the relevant presuppositions may be deeply sedimented in his past or in the past of his discipline; and indeed it is a characteristic experience that one’s presuppositions are best revealed by another.” (Culler 1983 s. 102) En teksts mening overskriver ifølge Gadamer i høy grad det som forfatteren mente med teksten, og å forstå teksten gjelder i første rekke selve teksten (Gadamer 1975 s. 354). “Normbegreper som forfatterens mening eller den opprinnelige leseres forståelse representerer i sannhet bare et tomt sted, som blir utfyld fra forståelsessituasjon til forståelsessituasjon.” (Gadamer 1975 s. 373) Hele Gadamers verk er en kritikk av historismen (troen på objektivitet, innsikt i historien “slik den faktisk var”: “wie es eigentlich gewesen ist” ifølge historikeren Leopold von Ranke). Det finnes ingen “ferdig” og “endelig” beskrivelse av et historisk fenomen.

“Hirsch soon encounters difficulties: an opponent could argue that authors are fallible, like all human beings, so they may not always succeed in expressing what they intended to say. In this case, what would be the meaning of the text: the (unexpressed) intention of its author or the way in which readers interpret the text? Since Hirsch is concerned with establishing a methodology of “objective interpretation,” he cannot but opt for the sense as expressed in the text itself. He says [...]: “Verbal meaning is, by definition, that aspect of a speaker’s ‘intention’ which, under linguistic conventions, may be shared by others.” Hirsch even claims that documents such as letters or diaries may be used to obtain information about the whole personality of the author in order to determine her or his intention, but they can never be more than mere expedients, for “the speaking subject is not...identical with the subjectivity of the author as an actual historical person; it corresponds, rather, to a very limited and special aspect of the author’s total subjectivity; it is, so to speak, that ‘part’ of the author which specifies or determines verbal meaning” [...] If we want “intention” to play the role of an Archimedean point to which we can anchor the sense of texts, this intention has to lie outside of the text itself. But as we follow Hirsch’s argument, we realize that this is not the case in his theory: his author’s intention is something we have to

extract from the text. Hirsch's position, then, becomes theoretically empty: every interpretation of a text presupposes a belief, on the side of the interpreter, that the text does indeed intend to convey a meaning. If this "intending instance" is situated in the text itself, not without it, we enter a vicious circle: interpreting a text means filtering out its author's intention, but this can only be achieved by interpretation." (Thomas A. Schmitz i www.researchgate.net/file.PostFileLoader.html; lesedato 15.10.15)

"Quentin Skinners idéhistoriska metod [...] Syftet med Skinners metod är att förklara en utvald texts historiska betydelse och innehörd, det vill säga utreda vad skribenten kan ha velat säga med texten. Skinner likställer textens mening (meaning) med författarens avsikt (intention) i det han skrev. Med författarens avsikt avser Skinner inte skribentens avsikt att uttrycka någonting, alltså tankarna som föregår handlingen, utan skribentens avsikt i skrivandet av texten. Metoden går inte ut på att försöka leva sig in i skribentens tankar, vilket studier av intentioner ofta kritiseras för, utan på att studera själva texten i dess historiska kontext. [...] Skinner påpekar att den korrekta tolkningen av en text, alltså en tolkning som hjälper oss att förstå vad skribenten försökte kommunicera, inte nås med att utreda ordens betydelse eftersom ord inte har en bestämd, tidlös innehörd. Ordens betydelse, framför allt normativa begrepp som används för att beskriva eller bedöma, är avhängiga av deras bruk i en viss kultur, vilket i sin tur är bundet till ett helt nätverk av lingvistiska konventioner och vokabulär, uppfattningar, teorier, attityder, värden och sätt att nära sig saker och ting. För att kunna förstå en text måste man alltså känna till den kulturella kontext som texten skapats i. Första momentet i Skinners metod är därmed egentligen vanlig begreppshistoria."

(Nylund 2013 s. 5-6)

"Utsagorna i seriösa texter bör enligt Skinner dessutom ses som argument för eller emot någonting. För att förstå varför personen skrev texten och vad han avsåg med en utsaga, måste man därför granska vilka frågor eller problem skribenten kommenterade eller tog ställning till med sina utsagor och studera hans position i frågan. För detta ändamål måste man studera andra texter som handlar om samma ämne och som skribenten sannolikt kunde ha läst. Det gäller att utreda vilka källor och vilka traditioner skribenten baserar sitt synsätt på. Dessa texter bildar studieobjektets argumentativa kontext. Rekonstruktionen av kontexten är mycket central eftersom den styr vår tolkning av texten. [...] Skinner framhäver att enbart närläsning av en text vanligtvis inte räcker för att verkligen förstå textens mening och historiska innehörd." (Nylund 2013 s. 6 og 8)

Den svenska litteraturforskeren Magnus for Platen har stilt opp to kriterier for riktig tolkning: "tolkningen skall överensstämma med vad författaren avsett eller önskat och med en "normalläsares" uppfattning. Och det skall vara författarens *medvetna* avsikt eller önskan. Normalläsaren specificeras inte närmare, men det är lätt nog att se, att den normala läsaren enligt Platens uppfattning läser sin roman *en gång*. Hur mycket han därvid kan tillgodogöra sig av en omfångsrik romans meningsmönster

och funktionssätt är lätt att föreställa sig.” (Erland Lagerroth i Kittang og Aarseth 1979 s. 71)

“How do we escape our current viewpoint and see a piece of literature as its author intended? We can’t: our views are always bound up with our present concerns, just as those concerns are themselves coloured by past traditions. [...] Inevitably, if only in part, we live on our historical inheritance, in a dialogue between the old traditions and present needs. And there is no simple way to assess that inheritance except by trial and error praxis: living out its precepts and their possible reshapings.” (Colin John Holcombe i <http://www.textetc.com/theory/hermeneutics.html>; lesedato 15.11.18)

Den franske dikteren Paul Valéry mente at det er en fatal misforståelse at det til ethvert dikt finnes en unik, sann mening som stemmer overens med forfatterens tanke (gjengitt fra Brackert og Lämmert 1976 s. 277).

Den amerikanske dikteren Robert Frost hevdet at “a poet is entitled to all the meanings that can be found in his poem.” (gjengitt fra Burnshaw m.fl. 1964 s. 54)

“It would appear, then, that a biographical interpretation of a work may, on its own principles, be interpreted by the biography of the interpreter; and this opens up the vista of an infinite regress.” (Abrams 1971 s. 254)

Det har vært store feider mellom “Russian and Chinese party ideologists with their hair-splitting interpretations of what Marx “really” meant” (Watzlawick, Bavelas og Jackson 1967 s. 82).

Tolkeren er til stede i det som tolkes. “It seems to me that one of the chief reasons for questioning Mr Strachey’s Shakespeare, and Mr Murry’s, and Mr Lewis’s, is the remarkable resemblance which they bear to Mr Strachey, and Mr Murry and Mr Lewis respectively.” (T. S. Eliot i Lerner 1989 s. 302) “Each country and school seems to nurture its own Bakhtin, and often multiple Bakhtins can be found to coexist within the same country.” (Robert Stam sitert fra Mullen 2013 s. 22). (Mikhail Bakhtin var en russisk litteraturforsker som har influert mange, særlig med sin teori om polyfoni.)

Den franske litteraturforskeren Roland Barthes ga 1963 ut den lille boka *Om Racine*, fokusert på tragediene skrevet av 1600-tallsdramatikeren Jean Racine. Racine-eksperten Raymond Picard anklaget Barthes for fire mangler: “(1) that, combining impressionism and ideological dogmatism, Barthes makes irresponsible, unsupportable statements about Racine’s plays; (2) that his theory leads to a relativism in which the critic can say anything at all (*n’importe quoi*), since it asks only that the critic admit the subjectivity of his view; (3) that Barthes has the execrable taste to import into the plays an ‘obsessive, unbridled and cynical sexuality’, such that ‘one must reread Racine to persuade oneself that his characters

are different from those of D. H. Lawrence'; and (4) that Barthes develops a mystificatory, pseudoscientific jargon to imply a rigour that is altogether lacking. Although Picard is convincing in his demonstration that many of Barthes's claims about Racinean man hold for only a few of the characters in question, what attracted attention and created a great literary quarrel was Picard's spirited defence of the cultural patrimony against irreverent ideologies and their jargon. [...] at stake were two deep principles manifested in confused but firmly held beliefs: that the glory of the national cultural heritage depended upon the determinacy of meaning and the truth of the past (the Racine one had studied should not change meaning), and that to contest the artist's conscious control or to ignore intended meaning was to offer a general challenge to subjects' ability to grasp themselves and their world. One writer in *Le Monde* explicitly set forth what Barthes had previously satirized in *Mythologies* as the bourgeois attitude toward criticism (that its task was to declare that Racine is Racine). True criticism, wrote this contributor to the debate, seeks to understand the past for its own sake and 'refuses to revise it. ... It looks for Racine in Racine and not the metamorphoses Racine undergoes in coming into contact with ideologies or jargons.' In 'Racine is Racine' Barthes had observed that while this tautology is illusory, since there are only versions of Racine, "we understand, at least, what such vacuity in definition affords those who brandish it so proudly: a kind of minor ethical salvation, the satisfaction of having militated for a truth of Racine without having to assume the risks which any actual search inevitably involves. Tautology dispenses us from having ideas, but at the same time prides itself on making this licence into a stern morality; whence its success – laziness promoted to the rank of rigour." "(Culler 1983b s. 65-66)

Den franske sosiologen Pierre Bourdieu sa i en tale i forbindelse med åpningen av et tysk-fransk kultursenter: "Man tror ofte at det intellektuelle liv per definisjon er internasjonalt. Ingenting kunne være mer feil [...] Det intellektuelle liv er som alle andre samfunnsmålere et sted med nasjonalism og imperialism, og de intellektuelle målbærer, nesten like mye som alle andre, fordommer, stereotypier, gamle meninger, svært summariske og svært elementære ideer som kommer fra tilfeldigheter i hverdagslivet, fra uforstand, misforståelser og sår på ens egen narsissisme" (sitert fra Joch og Wolf 2005 s. 311). Ifølge Bourdieu er det nødvendig å bli bevisst på nasjonalt forankrete tenkemåter for å kunne unngå dem. Det kollektivt og nasjonalt underbevisste må komme opp i dagen for å kunne beherskes. Ellers blir vi manipulert av krefter og strukturer vi ikke kjenner.

Fortsatt kan tolkning av gamle tekster være kontroversielle. "Oppreisningen av Judas Iskariots navn og rykte begynte en eller annen gang på 1970-tallet. En papyrusrull innpakket i skinn ble funnet på en koptisk kirkegård i en landsby i Egypt. Funnet havnet hos en antikvitethandler, og ryktene begynte å svirre. Kunne det være Judasevangeliet? Det tapte evangeliet som ble omtalt av biskop Irenaeus av Lyon mellom år 180-190? [...] Det tapte evangeliet besto av noe slikt som tusen fragmenter. Ettersom de skjøre stykkene ble puslet sammen, begynte arbeidet med å tolke og oversette teksten. Etter fem år, til pauker og basuner, ble nye og

oppiksvekkende opplysninger framlagt på en pressekonferanse i National Geographics hovedkontor i Washington DC. [...] Kort oppsummert var konklusjonen i det nye evangeliet at Judas ikke var noen judas. Han var en helt, en helt sentral brikke i det store, guddommelige spillet. Judas' vitnesbyrd rokkes ved hele bibelforståelsen. Det var en fullstendig avvisning av Jesus som verdens frelses, den tilbakeviste tolkningen til de andre fire evangelistene, og framstilte de øvrige disiplene som ignoranter som ikke hadde skjønt noe som helst. Det ble ramaskrik, og en motbevegelse av fageksparter kastet seg over evangeliet og finstuderte oversettelsen. Og så kom innvendingene både mot romslige fortolkninger, forhastede konklusjoner og kritikk mot oversettelsen av helt sentrale ord og begreper." (Dagbladets Magasinet 23. april 2011 s. 75-76)

En leser støter ofte på noe fremmed og merkelig i en tekst, det som Gadamer kaller "atopon" (1976 s. 118). "In order to delineate the concept of a stumbling block more precisely, Gadamer returns to Greek philosophy: "The Greeks had a very beautiful word for what brings our understanding to a standstill, they called it the *atopon*. That actually means: the unplaceable, whatever cannot be brought into the schematism of our horizon of understanding and therefore causes us to halt." (Gadamer 2006: 93) The *atopon* is whatever provokes uneasiness and irritation, what seems strange, uncanny and alien. In the Platonic dialogues it is Socrates who is *atopos*, the philosopher who, being out of place, puts into question the order of the *polis* and points to an *ou-topos*, a place to come. For hermeneutics the *atopon* is the incomprehensible that breaks in on what was once understood, and almost entirely forgotten, has been taken for granted as self-evident. Thus the *atopon* strikes language's apparent familiarity, puts suddenly in question the commonality of the words. The non-understandable, which has still not taken place, gives rise to both non-understanding and misunderstanding." (Donatella Di Cesare i <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315771854.ch46#>; lesedato 12.01.24)

Noen tekster og hendelser er fremmede for oss. Hvordan kan vi forstå noe som skjedde f.eks. i antikken eller middelalderen? Kan avstanden overvinnes?  
"Historikerna upprepar och imiterar det förflutna de begär, men ju mer framgång de har med att ersätta det förflutna med en skildring av det, desto längre bort från oss kommer det förflutna – kanske till och med på ett sådant avstånd att vi glömmer att skildringarna är ekon av det förflutna." (Chorell 2008 s. 43) På tross av den hermeneutiske forståelsesprosessen blir det alltid tilbake en "rest av fremmedhet" (Manfred Frank sitert fra Bohrer 1993 s. 203).

Middelalderteologen Thomas Aquinas skrev at "forfatteren vet ikke hele sannheten om det han sier" (sitert fra Renault 2013 s. 353).

"Middelalderens hermeneutikk er tvers igjennom allegorisk" (Reboul 2009 s. 87), dvs. at tolkningene gikk ut på å finne allegoriske betydninger. Når Jerusalem ble omtalt i en middelaldertekst, kunne den være (1) en historisk by; byen der kong

David bodde, (2) en allegori for Kirken og Jesus, (3) uttrykk for en moralsk betydning: den kristnes sjel, (4) uttrykk for en anagogisk betydning som angikk gjenoppstandelsen og paradiset: Jerusalem var da Guds by etter den siste dommen (Reboul 2009 s. 87). De tre siste nivåene er allegoriske. Et annet eksempel: I andre Mosebok kapittel 12 vers 12 sier Gud til Moses og Aron: “For samme natt vil jeg gå gjennom Egypt og slå i hjel alle førstefødte i landet [...]. Dette har blitt tolket (1) historisk som at Gud straffet egypterne med å drepe deres barn, (2) en overgang fra vantro til tro gjennom dåpen, (3) menneskeåndens vei fra ondskap til dyd gjennom omvendelse og anger, og (4) i den anagogiske tolkningen Jesu transformasjon fra et dødelig menneske til udødelighet for å kunne redde menneskene fra jordens elendighet til evig frelse (Reboul 2009 s. 88).

Det anagogiske gjelder “den eskatologiske virkeligheten” (Arnold og Sinemus 1983 s. 91). Eskatologi er læren innen en religion om dommedag, jordens undergang og hva som skal skje etter det.

Tyskeren Clemens Heselhaus prøvde i boka *Utleining og erkjennelse* (1957; på tysk) å bruke den firedelte interpretasjonsmåten som en moderne hermeneutikk på litterære tekster (Arnold og Sinemus 1983 s. 92).

Den russiske forfatteren Fjodor Dostojevskijs roman *Brødrene Karamazov* (1879-80) inneholder en fortelling om en kristen, fanatisk storinkvisitor som vil frata menneskene friheten, fordi den er en for tung byrde. Storinkvisitoren tolker allegorisk fortellingen om da Jesus oppholdt seg i ødemarken i førti dager og der ble fristet av djevelen (Lukasevangeliet, kap. 4). “Hva var det så Kristus hadde gjort galt ifølge Storinkvisitoren? Fremfor alt at han avviste fristelsene i ørkenen. Derved skjenket han menneskene frihet istedenfor lykke. Han tenkte ikke på at de faktisk foretrekker døden fremfor friheten til å velge mellom godt og ondt. Kristus nektet også å gjøre stener til brød, noe som ville fått hele menneskeheden til å løpe etter ham lik en lydig og takknemlig hjord. Videre avslo han å kaste seg ned fra tempelet – han ville ha menneskenes frie tro og ønsket ikke å binde dem ved underet. Og endelig avviste han tilbudet om jordisk makt. Han ville at menneskene skulle tjene ham av fri vilje og ikke som slaver bundet av ytre autoritet. På grunn av Kristi skrøpelige menneskekunnskap har den katolske kirke måttet “forbedre” hans lære. I menneskekjærlighetens navn har Storinkvisitoren godtatt djevelens fristelser og gjort underet, mysteriet og autoriteten til grunnstener i sitt kommende verdensrike. Kristus overvurderte menneskene, klager Storinkvisitoren. Ved å gi dem samvittighetsfrihet krevde han for meget av dem. Menneskene er svake og usle vesener som foretrekker brød og sirkus fremfor frihet. Friheten til å velge mellom godt og ondt er en altfor besværlig gave for alminnelige mennesker. Følgelig lengter de etter ham som kan oppheve denne frihet, ta ansvaret for deres synder og gi dem brød” (Kjetsaa 1980 s. 47-48).

Den tyske sosiologen Max Weber utarbeidet såkalte “idealtyper” av sosiale handlinger, av byråkrati osv. for å kunne forstå mønstre i samfunnet bedre. Disse

idealtypene brukte han “for å skape, for seg selv, orientering og orden i mangfoldet av empiriske forekomster. Den sosiale virkeligheten er for han kompleks, uendelig mangfoldig, en enorm kaotisk strøm av individuelle begivenheter. Konseptet kulturvitenskap må derfor finne en metodisk begrunnet og begrensende tilgang til denne komplekse realiteten, et instrumentarium som reduserer kompleksiteten til håndterlige størrelser.” (Korte 1995 s. 111)

Den tyske filosofen Friedrich Nietzsche hevdet at det ikke finnes noe annet enn tolkninger og tolkninger av tolkninger. Nietzsche er totalhermeneutiker. Måten vi oppfatter og forstår virkeligheten på innebærer lag på lag av tolkninger. Verden har i seg selv intet fast holdepunkt. Han hevdet at virkeligheten åpner for og rommer “uendelig mange tolkninger” (sitert fra Müller 1995 s. 16 og 213), og at viljen til makt speiler seg på en estetisk måte gjennom subjektets permanente selvtolkninger (Frank 1984 s. 267). Betydningen av en interpretasjon er en ny interpretasjon. Det finnes for Nietzsche lag på lag av tolkninger og perspektiver, uten noen gitt sannhet som vi kan finne uavhengig av våre tolkninger (Zima 2012 s. 131-133). Verden består av tegn uten iboende sannhetsverdi, og denne gåtefulle verdenen er åpen for en uendelighet av interpretasjoner. Ifølge Nietzsche gjelder det å overby forfalskninger med nye forfalskninger som fremmer livsutfoldelsen og erstatte utlevde fortolkninger med nye fortolkninger. Den franske kulturfilosofen Michel de Certeau brukte uttrykket “tolkningens vold” (“violence de l’interprétation”) om hvordan mennesket undertvinger seg virkeligheten for å gi den mening gjennom sine tolkninger (Certeau 1993 s. 69).

“If the measure of validity in interpretation is the power to persuade, then philological hermeneutics is a testimonial not to objective methods but to the will to power.” (Rosen 1987 s. 163)

Nietzsches oppfatning av “interpretasjon” som fenomen innebærer ikke å finne en på forhånd fastlagt mening, men å etablere en mening som tjener menneskets vilje til makt (Müller 1995 s. 102). Ifølge Nietzsche er alle verdier bare glemte tolkninger, og all meninger er bare perspektivet fra en viljes kraft (Norbert Bolz gjengitt fra Müller 1995 s. 183). Sant og falskt er derfor imaginaere motsetninger. Nietzsche hevdet at den som tolker, ikke er ute etter innsikt og forståelse, men å styrke seg selv, befeste sin makt, og påtvinge (andre, verden) sitt eget perspektiv (Müller 1995 s. 105). I *Avgudenes ragnarok* (1888) skriver han: “Å tilbakeføre noe ukjent til noe kjent, letter, beroliger, tilfredsstiller og gir dessuten følelsen av makt.” (sitert fra Müller 1995 s. 106) Nietzsches “perspektivitet” gjelder alle verdier og vurderinger i menneskelivet (Müller 1995 s. 128).

“All kartlegging av virkeligheten er samtidig fortolkning, hevder Nietzsche. Enhver gjenstand lar seg beskrive i et uendelig antall perspektiver, og aldri på annen måte enn fra en bestemt vinkel. Filosofen har ingen evige sannheter eller uforanderlige normer å tilby, men han eksperimenterer med sannheten gjennom hypotetiske tankerekker og moralske forsøk. [...] det endelige kriterium på sannhet er at den

forøker følelsen av makt (WzM 534). I siste hånd er det nemlig maktviljen som styrer fortolkningene: Det er affektene som utlegger verden (WzM 254). Slik prøver Nietzsche å unngå å sitte igjen med et suverent og ensartet subjekt. Han understreker: Den instans som styrer utlegningene, kan ta mange former. Nietzsches lære om fortolkningens nødvendighet forutsetter ingen fortolker som er identisk med seg selv over tid. Det som fortolker, er *ikke* et mer eller mindre permanent subjekt, men et vekslende knippe av affekter.” (Eriksen 1989 s. 133-135) “Det finnes ingen kjensgjerninger, bare fortolkninger. Våre erkjennelsesorganer er ikke laget for å avdekke virkeligheten slik den egentlig er, men for å male kulisser og konstruere fasader. Derfor finnes det ingen sannhet, bare forskjellige sannheter som utspringer av de tilretteleggelsene av virkeligheten som maktviljer av en nærmere bestemt kvantitet og kvalitet kan utføre. [...] ved siden av enhver uttrykt mening og påstand finnes en skjult, skjermet og forkledd interesse, som først lar seg avdekke gjennom kritikk.” (Eriksen 1989 s. 136-137)

“Mistenksomheten rammer ikke bare de mål eller motiver som driver de forskjellige livsytringer frem, men også de midler maktviljen betjener seg av, og som har tatt preg av denne viljen. Nietzsche er en av de mange moderne filosofer som forsøker å analysere språket i og gjennom språket, og som derfor føler seg fanget av ordene allerede før han har begynt sin fremstilling. Språket overtalere oss til å tro på eksistensen av det som det benevner. Språket forleder oss til å betrakte ethvert navn som pant på en ting. Men både de motsetninger og de identiteter som språket tilbyr brukeren, er fiksjoner som har bidratt til metafysikkens feiltagelser på avgjørende vis. Det finnes ikke noe “godt” eller “ondt”, noe “sant” eller “falskt”, “subjekter” eller “objekter”: Både de identiteter og de motsetninger språket forutsetter, hviler på en ordensvilje som i sin tur er uttrykk for viljen til makt (1,453, 879; 11,773, 789; 111,685). Nietzsche har ingen tiltro til logikkens eller begrepene upartiskhet. Logikken har sitt opphav i fiksjonene om gjenstanders identitet og varighet. Begrepene opphav er metaforer, forestillinger og fortolkninger som aldri griper tingenes vesen, bare deres foranderlige overflate. Men når man har glemt hvor begrepet stammer fra og metaforene i lang tid har fungert som fast skillemynt, mister de karakter av fortolkninger og blir til en pant på tingenes “vesen”.” (Eriksen 1989 s. 139-140)

“Nietzsches erkjennelsesteoretiske skeptisme er en forutsetning for hans konsentrasjon om maktviljen og det perspektivistiske. Vi kommer aldri frem til en virkelighet der ute, en objektiv referanse som kunne garantere språkets, logikkens og begrepene gyldighet. Alt det vi sier og skaper, er utkast fra en maktvilje som prøver å legge omgivelsene til rette for sin egen realisering. Ikke bare kunst, religion, moral og politikk, men også alle filosofiske begreper har sin kjerne i fortolkninger, dvs. er reflekser av maktviljens sammenstøt med en hindring eller med sitt stoff. Dette synet på språket og begrepene fører Nietzsche over i etymologiske og begrepsgenealogiske undersøkelser [...] Nietzsche vil vise at ondskap og godhet, løgn og sannhet, uformuft og formuft, kropp og sjel ikke er

absolutte kontraster, men tvert imot størrelser som først er blitt adskilt gjennom en bestemt historie og av helt bestemte grunner.” (Eriksen 1989 s. 143)

I *Morgenrøde: Tanker om de moralske fordommene* (1881) skrev Nietzsche (i del 116): “What men have found it so difficult to understand from the most ancient times down to the present day is their ignorance in regard to themselves, not merely with respect to good and evil, but something even more essential. The oldest of illusions lives on, namely, that we know, and know precisely in each case, how human action is originated. Not only “God who looks into the heart,” not only the man who acts and reflects upon his action, but everybody does not doubt that he understands the phenomena of action in everyone else. “I know what I want and what I have done, I am free and responsible for my act, and I make others responsible for their acts; I can mention by its name every moral possibility and every internal movement which precedes an act, – ye may act as ye will, I understand myself and I understand you all!” [...] Is it not a “dreadful” truth that all that we know about an act is never sufficient to accomplish it, that the bridge connecting the knowledge of the act with the act itself has never yet been built? Acts are never what they appear to us to be.” (oversatt av John McFarland Kennedy i <http://www.gutenberg.org/files/39955/39955-pdf.pdf>; lesedato 07.03.16)

Nietzsche skrev i en posthum tekst at “fakta finnes ikke, bare tolkninger. Vi kan ikke fastslå noe som fakta ‘som sådan’ ” (sitert fra Müller 1995 s. 118). I “Om sannhet og løgn i en utenommorsk forstand” (1873) hevdet han om fenomenet sannhet: “What then is truth? A mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms – in short, a sum of human relations, which have been enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that is what they are; metaphors which are worn out and without sensuous power; coins which have lost their pictures and now matter only as metal, no longer as coins. We still do not know where the urge for truth comes from; for as yet we have heard only of the obligation imposed by society that it should exist: to be truthful means using the customary metaphors – in moral terms, the obligation to lie according to fixed convention, to lie herd-like in a style obligatory for all...” (sitert fra <http://www.theperspectivesofnietzsche.com/nietzsche/ntruth.html>; lesedato 09.03.16)

“Nietzsches kritikk av metafysikken og dens begrepsspråk er blant annet et forsøk på å bryte det almenes tyranni over det enkelte [...] Nietzsche er radikal nominalist, og tar alltid parti for det usammenlignbare, det enestående, det avvikende og det uerstattelige. Ved å legge gjentagelsen inn i verdens egen bevegelse, gjør han det almene uavhengig av metafysikkens ordensvilje, som vil sammenligne, likestille og nivellere alle individuelle forskjeller.” (Eriksen 1989 s. 232)

Nietzsches “tænkning var et brud med enhver epistemologisk autoritet, en omtolkning of alle sandhedskrav til retoriske figurer: “Hvad er da sandhed? En

bevægelig hær af metaforer, metonymier, antropomorfismere...” ” (Andersen og Hauge 1988 s. 71)

Å danne metaforer er et grunnleggende trekk ved menneskearten, og uten denne egenskaper var vi ifølge Nietzsche ikke lenger mennesker (gjengitt fra Müller 1995 s. 143-144).

Nietzsche skrev også i “Om sannhet og løgn i en utenommorsluk forstand”: “Only by forgetting this primitive world of metaphor can one live with any repose, security, and consistency: only by means of the petrification and coagulation of a mass of images which originally streamed from the primal faculty of human imagination like a fiery liquid, only in the invincible faith that *this* sun, *this* window, this table is a truth in itself, in short, only by forgetting that he himself is an *artistically creating* subject, does man live with any repose, security, and consistency. If but for an instant he could escape from the prison walls of this faith, his “self consciousness” would be immediately destroyed.” (sitert fra [http://oregonstate.edu/instruct/phl201/modules/Philosophers/Nietzsche/Truth\\_and\\_Lie\\_in\\_an\\_Extra-Moral\\_Sense.htm](http://oregonstate.edu/instruct/phl201/modules/Philosophers/Nietzsche/Truth_and_Lie_in_an_Extra-Moral_Sense.htm); lesedato 10.03.16) Det at vi mennesker tingliggjør (eller hypostaserer: tilskriver reell virkelighet) begreper, fører til at vi blir fremmedgjorte fra vår skapende natur. Vi binder oss til metafysikk, moral og logikk som undertrykker oss. Begrepene reduserer virkeligheten, bl.a. fordi forskjellige ting blir oppfattet som like. Slik kan viljen til makt utøves, men dette innebærer også at det heterogene og komplekse blir redusert til noe enhetlig og regelmessig (Müller 1995 s. 145). Det egne, personlige, individuelle forsvinner inn i det felles og kollektive (Müller 1995 s. 147).

Nietzsche vektla menneskekroppens betydning. “Livet, kroppen, tenkningen forstått som en endeløs fortolkningsprosess overskrider metafysikkens og modernitetens leting etter opphavet. [...] gjør kroppen til fortolkningsredskap og livet til en hvileløs utlegning av tegn.” (Eriksen 1989 s. 228) “Kroppen, tegnene, sansene og livsløpet er fanget i en uendelig utlegning, en fortolkning uten hvile. Etter sin intensjon kalles denne utlegningen “vilje til makt”, etter sin form kalles den “alle tings evige tilbakekomst”. Som stadig fortolkning er livet maktvilje og evig gjentagelse av det samme. Maktviljen påtrykker verden sin egen erfaring og sine egne sammenhenger. Gjentagelsen er uten begynnelse og slutt, uten premisser og konklusjon. Til den enkeltes dechiffrering av verden svarer en svevende mengde av tegn som bare for en stakket stund kan bringes inn under en kode, for inventarfortegnelsen må gjøres på ny. For denne virksomheten er kroppen prosessor og møtested.” (Eriksen 1989 s. 231)

Mistankens hermeneutikk, basert på ideer fra Marx, Nietzsche og Freud, bestriider det rasjonelle subjekt som meningsgarantist (Sauvaire 2013 s. 27). Disse tre er “mistankens filosofer” som vil se bak samfunnets og menneskenes masker. De vil avsløre “falsk bevissthet” (Ricoeur 1969 s. 148). De hevder at bevisstheten kan lyve for mennesket (Ricoeur 1969 s. 101). Selvbevisstheten full av illusjoner, og

det er gjennom tolkning vi kan nærme oss det autentiske og sanne (s. 149). Slik tolkning må vanligvis foregå på en indirekte og “listig” måte (s. 150). Nietzsche og Freud oppfattet menneskets bevissthet som en slags palimpsest som det er skrevet en annen tekst under. Det er en spenning mellom de latente og de manifeste nivåene en tekst (Bohrer 1993 s. 254). Samtidig som palimpsesten må tolkes, må også dens opprinnelse avsløres, for den er formet av drifter og begjær som utgjør en genealogi (Ricoeur 1969 s. 433). For Nietzsche var opprinnelsesstedet viljen til makt, for Freud var det libido.

I motsetning til f.eks. filosofen Immanuel Kant trodde ikke Nietzsche at mennesket kan komme til full innsikt og sannhet gjennom tenkning. Nietzsche klarte ikke å tro at mennesket kan gjennomskue seg selv fullstendig og gjennom refleksjon finne Sannhet. Han angrep kristendommen fordi den gjorde krav på en sikker sannhet, den eneste sannhet, og “sannheten i seg selv”, og dermed fornekktet det åpne, usikre, uavsluttete og “dikteriske” (eller konstruerte) ved fenomenet sannhet (Müller 1995 s. 126).

På 1800- og 1900-tallet “blir menneskeleg meiningsproduksjon både hos Marx, Freud og moderne semiologar underkasta eit “mistankens blikk”. Omgrep som illusjon, tilsløring, falskt medvit og fortrenging speglar ei hermeneutisk overtyding om at ein meiningssamanheng ikkje står i noko enkelt ekspressivt eller mimetisk forhold til sitt “innhald”, men er langt meir mangfaldig determinert: Under ein tilsynelatande einskapleg, avrunda bodskap ligg skjulte strukturar, konfliktar, motseiingar og impulsar som avsendaren ikkje er klart medviten om, men som det er tolkarens oppgåve å analysere fram.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 55-56)

“Både hos Marx og hos Freud finn ein såleis ei djup mistru til alle interpretasjonar som vil reproduusere ei manifestert mening i form av ein identitet, ein koherens eller ein kontinuitet, anten denne nå blir knytt til det kommuniserande subjektet, til ein tradisjon eller til ei “tidsånd”. I staden for den tradisjonelle hermeneutikkens likskapssøkande og kontinuitetssøkande syntesar, tar tolkingsverksemda hos desse to ei strengt analytisk form, basert på at diskontinuiteten mellom manifestert mening (illusjonen) og den latente meiningsa (sanninga) berre kan overvinna gjennom ei kritisk oppspalting av manifestasjonens ulike meiningsbestemmingar. Denne analytiske interpretasjonen er vidare knytt til eit dialektisk meiningsomgrep, i den forstand at manifestert mening blir oppfatta som eit produkt av (psykiske eller samfunnsmessige) *motseiingar*, som rett nok konstituerer ein totalitet, men ikkje av enkel, harmonisert, ekspressiv karakter.” (Kittang og Aarseth 1979 s. 62)

“Pragmatists all agreed that no interpretation or description is final, for new experiences may necessitate reinterpretation. Thus ‘true’ results are not to be conceived of as final truths, absolutes, fixities, unchanging ultimates. True results are simply the best descriptions and interpretation we have to date for our present purposes. As [William] James put it, even the so-called theoretic truths upon which our most cherished, basic truths are based, are subject to revision in the light of new

experiences and further evidence. Likewise, Dewey argued that ‘it is not easy to break away from current and established classifications of the world … objects of knowledge are not given to us defined, classified, and labeled. … We bring to the simplest observation a complex apparatus of habits, of accepted meanings and techniques. Otherwise, observation is the blankest of stares, and the natural object is a tale told by an idiot, full only of sound and fury’. And Rorty confirmed, likewise, that ‘we never encounter reality except under a chosen description’. Peirce had pointed out long before, Rorty explained, that the regress of interpretation can never be stopped once and for all. There may always be a new set of descriptions to throw everything into question once again. Dewey took Peirce and James’s terms and described truth as ‘interpretations of other people’s interpretations’, developing James’s emphasis upon results as tools for further improvement of those statements that we presently accept or agree upon as true.” (Wheeler 1993 s. 78-79)

“Det finnes ingen logos, det finnes bare hieroglyfer. Å tenke er derfor å tolke, å oversette.” (den franske filosofen Gilles Deleuze sitert fra Joch og Wolf 2005 s. 292) Deleuze hevdet at enhver tolkning innebærer en reduksjon fordi elementer som kunne vært relevante utelates (gjengitt fra Saemmer 2014 s. 61).

I boka *Fiksjon og flertydighet* (1993) skriver Christian Berthold at polysemi (flertydighet, mange meningsnivåer) er en historisk kategori og at flertydighetene blir større med tiden (gjengitt fra Joch, Mix m.fl. 2009 s. 341).

Begrepet “contrapuntal reading” ble først brukt av “Edward Said to describe a way of reading the texts of English literature so as to reveal their deep implication in imperialism and the colonial process. Borrowed from music, the term suggests a responsive reading that provides a counterpoint to the text, thus enabling the emergence of colonial implications that might otherwise remain hidden. Thus a reading of Jane Austen’s *Mansfield Park*, for instance, can reveal the extent to which the privileged life of the English upper classes is established upon the profits made from West Indian plantations, and, by implication, from the exploitation of the colonized. By thus stressing the affiliations of the text, its origin in social and cultural reality rather than its filiative connections with English literature and canonical criteria, the critic can uncover cultural and political implications that may seem only fleetingly addressed in the text itself: ‘As we look back at the cultural archive, we begin to reread it not univocally but contrapuntally’ (Said 1993: 59). The overarching implication is the extent to which English society and culture was grounded on the ideology and practices of imperialism.” (Ashcroft, Griffiths og Tiffin 2013 s. 62-63)

Den argentinske forfatteren Jorge Luis Borges’ tekster tematiserer bl.a. et kolossalt meningsoverskudd kombinert med en truende meningsløshet. “As Borges also frequently shows in his texts, language’s degeneration of its own preexisting forms is an occasion for the generation of significance. As [David] Porush argues in this

regard: “The result is never-ending loops of interpretation and ever-widening circles of meaningfulness” (134). ” (Hayles 1991 s. 97)

“Taking multidimensionality seriously can actually be too demanding. The sheer scale and complexity of the empirical reality of global connectivity is something, which defies attempts to encompass it: it is something we can only grasp by cutting into it in various ways. What this suggests is that we are pretty much bound to lose some of the complexity of globalization in any feasible account of it, but it doesn’t follow that an account of one dimension – one way of slicing into globalization – has to be a ‘one-dimensional’ account. For there are better and worse ways of doing this. [...] try to draw out the cultural implications of this way of thinking about the complex connectivity which defines our times.” (John Tomlinson i <http://www.pacificdiscovery.org/credit/SEAreadings/Globilization%20and%20Culture%20-%20Tomlinson,%20John.pdf>; lesedato 14.10.15)

Ifølge litteraturforskeren Mikhail Bakhtin er det å lage en ytring alltid å svare på andre ytringer. Selve meningsbegrepet er for Bakhtin knyttet til ytringers svar på andre ytringer (Peytard 1995 s. 95 og 99). Og meningen i en tekst blir medbestemt av der teksten framviser usikkerhet (Peytard 1995 s. 107).

“En hel flokk av etterkrigstidens forfattere fikk merkelappen “de sinte unge menn”. Men flere av dem har senere hevdet at de slett ikke var sinte, og at det heller ikke fantes noe ideologisk grunnlag for å plassere dem i samme skuff. [...] dramatikeren Arnold Wesker[:] ‘Men der befant vi oss, skåret over én kam og satt i bås sammen, pålimt en etikett under hvilken vi ble lest, studert i skoler og på universiteter over hele verden, omskrevet i utallige bøker om britisk drama. Skuespillene fikk ikke anledning til å beskrive seg selv, de ble beskrevet før de ble lest, og ble lest som beskrevet!’ [...] Nå har grupper som ikke direkte organiserer seg, men som vi utenfor mener å se likhetstrekk og/eller påvirkningsforbindelse mellom, likevel en tendens til å bli ordnet i samme skuff, ofte mot nesten hele skuff-innholdets protester.” (Svein Johs Ottesen i *Aftenposten* 10. mars 1996 s. 12)

“James Joyces roman *Finnegans Wake*, historiens mest uforståelige bok. [...] Den begynner midt i en setning og avsluttes midt i samme setning. Altså starter den samme sted den slutter, og omvendt. Dette betyr at man kan begynne hvor som helst i romanen, og lesingen kan gjerne være sirkulær. En lesegruppe i Zürich har tatt konsekvensen av dette. Gruppen startet opp i 1984, og gikk løs på de første ordene: “riverrun, past Eve and Adam’s, from swerve of shore to bend of bay”. Hva betyr de? Elv, elveløp, løpe langs en elv, livets elv, å krysse elven, Eva og Adam, en løpetur langs historiens gang, eller gjennom Bibelen – eller noe helt annet? Gruppen brukte elleve år på å komme seg igjennom boken. “Da vi var ferdige, tenkte vi: Hva nå? Vi bestemte oss for å starte på nytt igjen. Det var ingen vits i å slutte. Nå holder vi på med tredje gjennomgang”, sier en av deltagerne, i filmen *The Joycean Society*. Filmen er en del av [Dora] Garcías utstilling, og den beskriver lesesirkelen, som fortsatt holder på 31 år etter starten. [...] Det fine med *Finnegans*

*Wake* er at alle stiller på like fot. Det betyr intet om man er professor eller hattemaker, for ingen skjønner noen ting, og ingen tolkninger er gale.” (*Morgenbladet* 24.–30. april 2015 s. 50-51)

“Noen mener *Finnegans Wake* beskriver verdens historie. Andre tror den dreier seg om Bibelen, mens andre leser den som en bok om Irland. [...] Joyce skal ha lest Koranen under arbeidet, og en opplysning om at hvert ord i muslimenes hellige bok kan ha 70 betydninger skal ha fascinert ham” (*Morgenbladet* 24.–30. april 2015 s. 50).

Den britiske sosiologen Anthony Giddens skapte begrepet “double hermeneutic” om det fenomenet at “the social world is constituted by both the actions of the actors and the “metalanguages” invented by the social sciences (Giddens 1984, 284). In other words, social science is not only affected by society, but at the same time an effective agent in shaping society; that is, social science is internal to its “subject matter” in a way natural science is not. That is to say, the findings of the social science has the property of “self-fulfilling prophecies”, in the sense that they “cannot be kept wholly separate from the universe of meaning and action which they are about (Giddens 1984: xxxii). They can also have the effect of creating institutional structures in which they could be “true”. ” (<http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/erc2002/pdf/P165.pdf>; lesedato 28.08.12) Giddens “argues that theoretical analysis in sociology can demonstrate why lay agents can have only “partial” and “confined” understandings of the larger structures in which they are embedded. His notion of double hermeneutic rests on the assumption that such partial and imprecise knowledge shared by the social agents can be corrected through the injection of the sociological knowledge “from without.” ” (<http://csc.sagepub.com/content/4/1/28.short>; lesedato 10.09.12)

Forfatteren Øystein Lønn “slo gjennom i bredere lag på 1990-tallet, da han vant Brageprisen, Kritikerprisen og Nordisk råds litteraturpris. Siden har han stort sett høstet gode kritikker, skjønt rosen etter hvert fikk et litt repetitivt preg. Det var nesten som om Lønn, lik de homeriske heltene, ble utstyrt med et sett faste epiteter – “antydningens mester”, “ordkunstneren”, “den stilsikre forteller” – som man knapt kunne unngå å nevne straks navnet hans kom på banen. Ikke desto mindre kunne man for noen år siden fornemme at det hadde sneket seg inn en skepsis hos enkelte kritikere. For eksempel skrev Klassekampens Kaja Schjerven Mollerin om romanen *Etter Sofia* (2010) at Lønns stil er altfor stiv og maniert til at hun klarer å tro på den. Denne kommentaren stemmer helt overens med min egen lesning av Lønns roman av året, *Fluktens nødvendige blindveier* [2016], som også kan beskrives som pretensiøs og dårlig fortalt. [...] Etter endt lesning plukket jeg ut fra hyllen noen av Lønns mest kjente verker for å se hvordan de tok seg ut i sammenligning. Jeg kunne da, ikke uten en viss lettelse, konstatere at for eksempel novellen “Thranes metode” stilmessig sett er av et helt annet kaliber enn *Fluktens nødvendige blindveier*. Samtidig er det ikke fritt for at jeg nå, med det kritiske blikket som hadde etablert seg under lesningen av denne siste romanen, fikk øye på

svakheter ved denne novellen som jeg ikke tidligere hadde lagt merke til – og som ligner dem jeg her har pekt på. Det slo meg da at det ikke er risikofritt for en feiret forfatter å utgi bøker som er under hans eller hennes nivå. Noen ganger kan svakhetene ved de mindre vellykkede bøkene nemlig ha det juristene kaller tilbakevirkende kraft. [...] Når en feiret forfatter som Øystein Lønn utgir bøker som er under hans nivå, risikerer han at tidligere verk blir sett i annet lys.” (Frode Helmich Pedersen i *Morgenbladet* 27. mai–2. juni 2016 s. 44)

Ridley Scotts science fiction-film *Blade Runner* (1982) er basert på Philip K. Dicks roman *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968) og har handling fra et framtidig Los Angeles (år 2019 i filmen). I en scene i Director’s Cut-utgaven av filmen drømmer hovedpersonen Rick Deckard om en enhjørning, kanskje framkalt av at han har fått en origami-enhjørning som gave (origami er en type papirbretting). Noen filmseere tolket denne scenen som et bevis på at Deckard må være en såkalt “replicant”, et slags maskinmenneske, siden gavegiveren Gaff kunne hatt tilgang til Deckards bevissthet hvis han var en “replicant”. En “origami-enhjørning” kan brukes som betegnelse på et “sted”, f.eks. i en film eller en skjønnlitterær tekst, der hele forståelsen omkalfatres og alt ses i et annet lys – “how do we deliver the origami unicorn, how do we deliver that one piece of information that makes you look at the films differently” (Jenkins 2008 s. 127).

Den amerikanske morderen Charles Manson hevdet at noen av den britiske popgruppa Beatles sine sanger var et varsel om apokalypse. “One of the two great influences on the thinking of Charles Manson, along with the Book of Revelation, was the musical group the Beatles. According to Family members, Manson would most often quote “the Beatles and the Bible.” The two influences were linked, in that Manson saw the four Beatles members as being the “four angels” referred to in Revelation 9. Revelation 9 also tells of “locusts” – the Beatles, of course – coming out upon the earth. It describes prophets as having “faces as the faces of men” but with “the hair of women” – an assumed reference too the long hair of the all-male English group. In Revelation 9, the four angels with “breastplates of fire” – electric guitars – “issued fire and brimston” – song lyrics. Manson believed that the Beatles spoke to him through their lyrics, especially those included in the White Album, released in December 1968. Several songs from the White Album crystalized Manson’s thinking about a coming revolt by blacks against the white Establishment. He interpreted many of the songs idiosyncratically, believing, for example, that “Rocky Raccoon” meant black people and “Happiness is a Warm Gun” was a song about getting firearms to carry on the revolution rather than – more obviously – a song about sex. The White Album played a key role in forging Manson’s warped ideology.” (<http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/manson/mansonbeatles.html>; lesedato 24.08.16) Etter en drapsorgie skrev Manson og hans medsammensvorne “Helter Skelter” på veggen ved likene, en direkte referanse til en sang av Beatles.

“Joseph Conrad published his novel *The Secret Agent* in weekly installments from 1906 to 1907. Its plot revolves around an attempt to destroy, with dynamite, the Greenwich Observatory. Although Ted Kaczynski – the Unabomber – was a wide-ranging reader, he was known to have read Conrad repeatedly, and the parallels between *The Secret Agent* and Kaczynski’s own life prompted the FBI to contact Conrad scholars in an attempt to better understand his campaign of mail-bomb terror.” (<https://www.britannica.com/list/5-good-books-that-inspired-bad-deeds>; lesedato 18.05.17)

Amerikaneren A. J. Weberman “is infamous, if he is known at all, among Dylan aficionados for being the obsessed stalker who Bob Dylan physically assaulted in 1971 because he had been harassing his family. Weberman picked through their trash (he calls his stinky style of sleuthing the science of “Garbology”) and staged demonstrations (with the “Dylan Liberation Front,” the students of his “Dylanology” classes) [...] Weberman has an incredible analytical brain. His conclusions may be off kilter but the ride is entertaining and sometimes illuminating. While many scholars interpret Dylan’s work within the vernacular of the blues or folk music traditions, it’s interesting to read Dylan from a street slang, streetwise level, which is where Weberman places him. [...] Weberman has an agenda which often shapes his interpretations and distorts them.” ([http://dangerousminds.net/comments/tangled\\_up\\_in\\_dylan\\_the\\_twisted\\_tale\\_of\\_aj\\_weberman](http://dangerousminds.net/comments/tangled_up_in_dylan_the_twisted_tale_of_aj_weberman); lesedato 12.03.15)

Amerikaneren Arnie Perlstein har gjennom kontroversielle tolkninger av Jane Austens romaner (som ble skrevet tidlig på 1800-tallet), hevdet at Austen var en radikal feminist. Perlstein har fortalt om seg selv og sine tolkninger: “I’m a 59 year old independent scholar (still) working on a book project about the SHADOW STORIES of Jane Austen’s novels (and Shakespeare’s plays). I first read Austen in 1995, an American male real estate lawyer, i.e., a Janeite outsider. I therefore never “learned” that there was no secret subtext in her novels. All I did was to closely read and reread her novels, while participating in stimulating online group readings. Then, in 2002, I whimsically wondered whether Willoughby [i Austens roman *Sense and Sensibility*] stalked Marianne Dashwood and staged their “accidental” meeting. I retraced his steps, followed the textual “bread crumbs”, and verified my hunch. I’ve since made numerous similar discoveries about offstage scheming by various characters. In hindsight, it was my luck not only to be a lawyer, but also a lifelong solver of NY Times and other difficult American crossword puzzles. These both trained me to spot complex patterns based on fragmentary data, to interpret cryptic clues of all kinds, and, above all, not to give up until I’ve completed the puzzle – and literary sleuthing Jane Austen’s novels (and Shakespeare’s plays) is, bar none, the best puzzle solving in the world!” (<http://avindicationoftherightsofmary.blogspot.no/2012/01/lost-daughter-jane-austen-part-four.html>; lesedato 19.07.16)

Perlstein har brukt ekstremt mye tid på å studere Jane Austens tekster: "Since his Austen obsession blossomed in 2002, he calculates, he has spent more than fifteen thousand completely uncompensated hours devising a theory about Austen's novels that most Janeites find bizarre enough to border on the delusional. [...] His theory holds that Austen's novels are anamorphic – literary versions of a familiar optical illusion, the picture that can look like either a vase or two faces in profile. Arnie believes that each Austen novel can be read as telling two different stories: the familiar one, with its beloved heroine, witty social satire, and happy ending, and an unfamiliar, far darker version, in which even sympathetic characters lie and scheme, indulge in illicit sex, conceal out-of-wedlock pregnancies, and even commit murder, en route to an ending that may not be so happy after all. Arnie thinks these parallel fictional universes, which he calls "shadow stories," amount to a radical critique of nineteenth-century patriarchy, adding a compelling feminist dimension to Austen's already rich narrative design. [...] Closer to home, Perlstein's audience, though fond, remains skeptical, or perhaps just exhausted." (Yaffe 2013 s. 117-118)

"Over three days one summer, for example, he [Perlstein] blogged more than five thousand words about a brief moment toward the end of *Pride and Prejudice*, when Elizabeth Bennet is serving after-dinner coffee to guests and hoping that Mr. Darcy will come talk to her. As Darcy approaches, Austen writes, "one of the girls moved closer to her than ever, and said, in a whisper: 'The men shan't come and part us, I am determined. We want none of them; do we?'" Generations of readers had seen this unnamed girl, if they had noticed her at all, as little more than a farcical roadblock in the way of the inevitable Darcy-Elizabeth romance, but Arnie – who believes that in the shadow story of *Pride and Prejudice*, Mr. Darcy is more menacing than heroic – was convinced something more was going on. Who was this mysterious whisperer? Six hundred words into his argument, Arnie concluded that the whisperer must be Elizabeth's pedantic younger sister, Mary, who is trying to keep Elizabeth and Darcy apart because she fears that Darcy means to seduce and abandon Elizabeth. [...] "I just realized as I was writing this message that this scene is JA's masterfully sly rewrite of the most famous scene in *Paradise Lost*, when Satan whispers in Eve's ear while Eve is asleep, tempting Eve (successfully) to take a bite of the apple. JA has turned Milton topsy turvy." "(Yaffe 2013 s. 122)

Perlstein "was convinced that he was on his way to cracking what he came to call the Jane Austen Code – the "intricate web of clues, hints, allusions and circumstances" in each book that pointed to a buried treasure, the hidden shadow story of the novel. [...] [Austen] had chosen to hide her darkest messages about the corruption of patriarchy inside her shadow stories because the conservative power structure of Regency England would have crushed anyone who spoke such revolutionary feminist sentiments aloud. "She was going to be crucified if she let any of this stuff be open," Arnie said. "So in her caution to hide, she hid too much, maybe." "(Yaffe 2013 s. 128 og 132) Perlstein bruker "questionable interpretations of Austen's fiction [...] to bolster speculation about her life, and questionable

interpretations of her biography being used to bolster speculation about her fiction. Arnie believed that Jane Austen had concealed gothic tales of patriarchal abuses inside serene dramas of daily life, but how much was she really concealing?" (Yaffe 2013 s. 133)

Perlstein "believe that for a very long time, maybe her whole adult life, JA [Jane Austen] played with the idea of going public with her true feelings. But in the end of the day, every time she put quill pen to paper, she chose to go undercover – but I get the very strong sense that she always felt ambivalent about that painful decision. [...] So Northanger Abbey is in a very real sense JA's eulogy to the greatest feminist "heroine" of her time. [...] [Perlstein] also speculates in Jane Austen the radical but covert feminist Part 268 that Mary Bennet [in *Pride and Prejudice*] is Jane Austen's alter ego, named after Mary Wollstonecraft. [...] ...what you have is Mary Bennet as JA's covert self portrait! JA has led the reader down the garden path, seeing if we will take the bait and join with the rest of the Bennet family in unjustly and at times cruelly scorning Mary, but hoping that we will struggle with our inner Mr. Bennet and instead realize that we've been guilty of a wrong first impression of Mary, and reconsider. So we have a surface parody of Mary, but a veiled anti-parody which vindicates Mary (who I claim is named after Mary Wollstonecraft). And I claim exactly the same sort of anti-parody in Northanger Abbey which has a surface parody of Catherine, but a covert anti-parody which vindicates Catherine's keen perceptions." (<http://avindicationoftherightsofmary.blogspot.no/2012/01/lost-daughter-jane-austen-part-four.html>; lesedato 19.07.16)

Shakespeares tragedie *Othello* har en hovedperson som blir lurt til å tro at hans kone er utro. " "I think my wife be honest," Othello groans, "and think she is not." He is pitched by Iago's crafty suggestions into that distraught state of mind in which one can believe and disbelieve the same thing at the same time. In his paranoid jealousy, the world becomes a text which can be endlessly interpreted and misinterpreted. One can read the most hideous of senses into its apparently innocuous signs." (Eagleton 2010 s. 90)

Seere og kritikere har en tendens til å oppfatte alt i Alfred Hitchcocks filmer som *tegn* – på tilsvarende måte som hovedpersonen i en av hans filmer [*Rear Window*, 1954] tolker alt som tegn. Hovedpersonen kan ha en "interpretatorisk lidenskap", en feber etter å tolke og forstå som kan gå på realitetssansen løs (Aumont og Marie 2004 s. 28). Gøhril Gabrielsens roman *Svimplende muligheter, ingen frykt* (2008) har en forteller med "en fortvilt fortolkningsmani [...] Poenget er vel å si noe om hvordan jeg-personen fortvilt griper tak i enhver informasjon som blir henne til del, for bare å fortolke den som relatert til sin egen livssituasjon" (Morgenbladet 21.–27. november 2008 s. 40).

I 1995 prøvde den franske fotballspilleren Eric Cantona å unngå "a jail sentence for assaulting a spectator during a game. Afterwards, he enigmatically informed the

world's media: 'When seagulls follow the trawler, it is because they think that sardines will be thrown into the sea.' No one disputed what he said (it was recorded verbatim at the time), but what on earth did he mean? Was it an unflattering reference to the media? Or did it mean that Cantona was not an unsophisticated athlete but a sage and a philosopher whom we were too simple to understand? Or did it mean ... ? The media speculated for weeks. Although 'hermeneutics' is not a word that appeared in the British tabloids, that is exactly what they were doing." (Howells 2003 s. 118)

"I den berømte boka *Mytologier* skriver Roland Barthes om noe han kaller "Operasjon margarin". Utgangspunktet er en reklamekampanje for margarin, men Barthes' egentlige ærend er å kritisere en viss type forsvar for autoritære institusjoner som hær og kirke. Dette forsvaret bygger på at man beskriver institusjonenes og den bestående ordens mest negative sider, samtidig som man befester denne orden. Dette, konkluderer den danske forfatteren Hans-Jørgen Nielsen, er Dag Solstads teknikk i *Gymnaslærer Pedersen*. Når Dag Solstad etter å ha latt gymnaslæreren utlevere AKP, sin egen naivitet og fornedrelse, likevel holder fast på partiet, og sier at beretningen hans er skrevet i "en indre jubel", foretar han en slik "operasjon margarin". Hans-Jørgen Nielsen behandler Gymnaslæreren i et helsides essay i *Information* (17.10), setter boka i sammenheng med *Arild Asnes 1970*, og betrakter de to romanene i et politisk og litterært perspektiv. Blant annet trekker han fram det han kaller "Asnes-tricket", som går ut på at all den selvkritikk og selvutlevering som finnes i romanene, når alt kommer til alt, er en form for kamuflert selv-apologi. Det vil si at all den latter som leserne kan la skylle over både Asnes og Pedersen og AKP, også er det som hindrer leserne i å se sannheten om seg selv og verden." (Helge Rønning i *Dagbladet* 4. november 1983)

"[A]kademiske marxister [har] en lei tendens til å ligne mer på teologer enn forskere. Utstyrt med troen på at bare man leser Marx' hellige skrifter grundig nok så vil tilværelsen avsløre sine dypeste hemmeligheter, kan de beskjefte seg med endeløse utlegninger av hva Marx "egentlig mente". De tusenvis av sider som er produsert av slike Marx-fortolkninger, må være noe av det mest bortkastede i samfunnsvitenskapens historie." (Gunnar C. Aakvaag i *Morgenbladet* 22.–28. juni 2018 s. 7)

Den norske filosofen Jon Hellesnes vektlegger i boka *Om livstolking* (2007) at hvert menneske "er, til skilnad frå tinga, merksam på sin eigen førekomst, og det kan ikkje unngå å tolke andre menneske og sin eigen omgivnad. Tolkinga er ikkje verdinøytral, men ber i seg verdsettingar, og dei viser seg i det vi prøver å oppnå, det vi finn bryet verdt, det vi likar, det vi søker unna, det vi vil sleppe, det vi vil ha, det vi slett ikkje vil ha, det som imponerer oss, det vi avskyr, det vi finn gledeleg og det vi finn trist. Den viser seg også ved det vi fester oss mest ved: den mørke sida ved tilværet eller den lyse, det komiske, det tragiske eller det tragikomiske." (<http://www.samlaget.no/>; lesedato 23.04.12)

“Hvis jeg for eksempel vil forske idéhistorisk på klimakrisen som sosial konstruksjon, vil det være nødvendig å studere samtidens forståelser av risiko. Det vil kanskje være interessant å sammenligne med kristne forestillinger om dommedag, eller å undersøke mønsterlikheter mellom frykten for klimaendringer og frykten for terrorisme. En slik manøver innebærer imidlertid ingen fornekelse av klimaendringenes realitet, men undersøker hvilke tolkninger og forståelsesrammer av den som blir de toneangivende.” (Thomas Hylland Eriksen i *Morgenbladet* 9.–15. juli 2010 s. 19)

Vi tolker fakta i mange helt avgjørende situasjoner. Anklageren i en rettssak innser ikke alltid at han ofte ubevisst føyjer alle faktaene inn i den teorien om handlingsforløpet som han allerede har dannet seg. Vitner blir ubevisst ledet i de retningene som kan avsløre løgner hos den anklagete, og alle den anklagetes uttalelser blir tolket slik at de bekrefter at vedkommende er skyldig. Ifølge Theodor Reik kan anklageren i sine tanker omforme virkeligheten som en gud. Til tross for at visse fakta blir godtatt som sanne, er det mange dunkle antakelser og følelser som avgjør hva anklageren tror er sannheten om hva som skjedde da forbrytelsen ble begått (Reik 1983 s. 240).

Den drapsdømte nordmannen Fredrik Fasting Torgersen “hadde skrevet dikt før han ble stilt for retten. Disse diktene ble analysert av rettspsykiatere som en del av prosessen. - At rettspsykiatere gir seg til å opptre som litteraturkritikere og unektelig ganske originalt, og det må vel sies at deres analyser ikke holder mål. De bruker det mot Torgersen at han skriver frie vers som bryter med den tradisjonelle versdiktningen.” (Johan Dragvoll i intervju i *Morgenbladet* 19.–25. juni 2009 s. 35) Psykiaterne karakteriserte dikt av Torgersen som “perspektivløse talemåter” og lignende. Torgersen ble vurdert til å ha “mangelfullt utviklede sjelsevner” og dømt for drap i 1958.

Den 17 år gamle Birgitte Tengs ble funnet drept i 1995, og hennes fetter ble mistenkt og fengslet. “Han ble felt av en “tilståelse” som avhørsteknikken hadde manipulert fram. Etterforskerne hadde lurt den siktede til å lage et manus om hvordan drapet kunne ha vært begått – helt hypotetisk. I sin prosedyre i tingretten uttalte førstestatsadvokat Harald Grønlien ved flere anledninger at “dette må være selvopplevd”. Psykiateren som var oppnevnt som sakkyndig, Ulf Åsgård, gikk god for denne utlegningen.” (Forskerforum nr. 8 i 2014 s. 23)

“Inom psykologin är Eduard Spranger (1882-1963) den mest kände av dem som tillämpat hermeneutiska synsätt och metoder. Han intresserade sig för de strukturer inom den enskilda människan som tar sig uttryck i hennes sätt att gestalta sitt liv socialt och kulturellt: teoretisk, ekonomisk, estetisk, social, maktinriktad och religiös livsform. I *psykiatrin* skedde en sammansmältning av filosoferna Wilhelm Diltheys och Edmund Husserls (1859-1938) teorier till en “förstående psykiatri”. Det är därför svårt att skilja hermeneutisk psykiatri från fenomenologisk. Den

förste företrädaren för en förstående psykiatri och psykopatologi var Karl Jaspers (1883-1969). Han ville skapa en psykiatri som bygger på inlevelse i patienternas subjektiva upplevelse av sig själva och sin situation samt på beskrivningar av innebördens i patienternas hållning, rörelser, gester och minspel. På 1960-talet började en del psykoanalytiker uppfatta psykoanalysen i hermeneutiska termer (bl a som en reaktion mot kritiken av psykoanalysen för brist på vetenskaplig status). De resonerade på följande sätt: En psykoanalys börjar i form av en dialog mellan analytikern och analysanden. Psykoanalytikern sätter sig in i analysandens livssituation och upplevda problem. När det emellertid gäller att tolka (förstå och förklara) analysandens irrationella känslor och reaktionsmönster, tillämpar analytikern en annan förståelsemetod som går ut på att förklara sambandet mellan vissa händelser i analysandens barndom och aktuella reaktionssätt, samband som är kausala och som man inte kan förstå hermeneutiskt genom att se dem som rimliga och motiverade.” (<http://www.psykologiguiden.se/>; lesedato 25.09.14)

I et postmoderne perspektiv er dette hermeneutiske prinsipper:

*“All knowledge and experience is an interpretation.* The world is one way and not others – the stone you stubbed your toe on is really there, and polio vaccine works quite reliably – but our experience of the world is always from a point of view, looking at some features and not others.

*Interpretations are social.* Interpretation always occurs within a culture, a language, a history, and a human project we care about. The tree is lumber to the woodcutter, a place to climb to the child, and an object of worship to the Druid. This inevitably adds human elements of uncertainty and incompleteness.

*There is no privileged position.* There are always many ways to interpret anything, and none can claim to be the single best way out of its context. Some postmodernists talk about this in terms of denying that there are “privileged” positions, intentionally invoking not only the Einsteinian sense (all motion is relative) but also, pointedly, the socioeconomic sense (the elite should not get to marginalize the ideas of the rest).

*Interpretations occur in discourses.* You can’t make sense of something outside of a context. Even something as simple as a car’s turn signal can only be understood within a context that includes cars, the basics of physics, the unpredictable intentions of other drivers, the restrictions of law, and the way left and right travels with one’s body. Ludwig Wittgenstein talked about this in terms of “language games,” by which he meant not something you do for fun but, rather, the way our words and actions are guided by implicit rules and expectations. Postmodernists have many different words for these contexts, but we’ll use the term “discourses.”

*Within a discourse, some interpretations are privileged.* If you are within the discourse of science, fact-based evidence carries special weight, and emotions do

not. On the other hand, if you propose marriage by compiling tables of data as if you were within a scientific discourse, you either are making a bad joke or are seriously disturbed. Discourses are themselves social constructions – they are ways people within a culture put ideas together. They are not themselves part of nature, and they change throughout history.” (Weinberger 2011 s. 89-90)

“A transcendent reading is impossible, since there is no exit from the textual web in which our interpretations are entangled. But a transcendent reading is also necessary, since we all read with a desire to *extract* from the text some kind of meaning for ourselves. Postmodern hermeneutics tries to follow after this double bind” (Patryk Szaj i <http://fp.amu.edu.pl/tracing-traces-of-meaning-text-and-literature-in-postmodern-hermeneutics/>; lesedato 22.09.23).

Litteraturliste (for hele leksikonet): <https://www.litteraturogmedieleksikon.no/gallery/litteraturliste.pdf>

Alle artiklene i leksikonet er tilgjengelig på <https://www.litteraturogmedieleksikon.no>